B. BASSI
LEGATORIA
Via Pasquirolo 22 p.t.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

FR 248.22 Y9
86-158

LE DON DE SAGESSE

2903.
9

COLLECTION « *IL POVERELLO* ». SÉRIE I. — XLI.

P. YVES DE MOHON,
O. M. C.

LE DON DE SAGESSE

AVEC

INTRODUCTION

PAR LE

P. THÉOTIME DE S. JUST.
O. M. C.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.
WITHDRAWN
SCRIPSIMUS TUA DULCI MEMORIA DELECTARI
24320
BIBLIOTHECA PATRUM
DISCARDED
MARATHON, WIS.

SOCIÉTÉ ET LIBRAIRIE
S. FRANÇOIS D'ASSISE
4, RUE CASSETTE, PARIS (VI^e^)

LIBRAIRIE
J. DUCULOT, ÉDITEUR
GEMBLOUX (Belgique)

1928

Nihil obstat :

Fr. Philibertus a Sto Desiderio,
Doctor in Philosophia et Theologia.
Censor deputatus.

Cristæ, die 3a Maii 1928.

Imprimi potest :

Fr. Simon a Calvimonte, o. m. c.
Minister Provincialis.

Lugduni, 3 Maii 1928.

Nihil obstat :

J. Lambot,
Can. cens. libr.

Namurci, 17 Septembris 1928.

Imprimatur

J. Cawet,
Vic. gen.

Namurci, 17 Septembris 1928.

86-158
Province of St. Joseph
Capuchin-Franciscan Libr.
Mt. Calvary, Wisconsin
FR
248
22
Y9

INTRODUCTION

Nous livrons au public de belles pages de théologie mystique sur « *le Don de Sagesse* dans la contemplation et dans la vie d'union avec Dieu ». Elles ont été écrites par le R. P. Yves de Mohon, religieux capucin de grand talent et de grande vertu, rappelé brusquement à Dieu en plein labeur apostolique, la nuit du Jeudi au Vendredi-Saint 1927, durant le Carême qu'il prêchait à la paroisse de Lorette, près de Saint-Etienne, dans la Loire [1].

[1] Une notice biographique sous ce titre : *Une âme d'apôtre, le R. P. Yves de Mohon*, parue à Saint-Etienne, chez Duvernay, 1927, donne son *curriculum vitae*. Rappelons-en ici les principales étapes. Né à Mohon le 20 mars 1882, Léon Fuchs, après de brillantes études à l'Ecole Fénelon,à Bar-le-Duc,entra chez les Capucins de la Province de Lyon. Il y prit l'habit le 18 octobre 1900 et fit sa profession le 20 octobre 1901.De 1902 à 1909,il étudia la philosophie et la théologie à l'Université de Fribourg, en Suisse. Bien qu'ordonné prêtre le 30 septembre 1906, P. Yves ne commença son ministère actif qu'en 1909. Il le continua même durant la guerre, soit comme aumônier volontaire, soit comme mobilisé. Successivement de résidence à Lyon, Besançon, Saint-Etienne, le P. Yves évangélisa surtout les diocèses de Lyon, Verdun, Besançon, Clermont, Valence, Viviers, Avignon. Il excellait dans les prédications aux communautés religieuses et dans le ministère de la direction. D'une santé délicate, il fut emporté par une angine de poitrine, le 15 avril 1927.

Pour que le lecteur ait une idée bien nette de la nature de ce travail et du profit que l'on peut en tirer pour le progrès dans la vie spirituelle et la direction des âmes, nous estimons qu'il est nécessaire, dans cette Introduction, d'en faire connaître l'auteur sous le double aspect de théologien mystique et de directeur spirituel.

Nous aurons, dans cette Introduction, à citer plusieurs fois le P. Yves lui-même. Nous le ferons en transcrivant très fidèlement les notes manuscrites qu'il a laissées et que ses Supérieurs ont bien voulu nous communiquer.

I. Le théologien mystique.

Le Père Yves avait toujours eu un goût très prononcé pour les Etudes mystiques. Dès ses premières années de théologie à l'Université de Fribourg (il avait alors vingt ans) et jusqu'au jour de sa mort, c'est-à-dire durant un quart de siècle, il ne passa pas un seul jour sans scruter ces hautes questions.

Ses maîtres par excellence furent l'angélique Docteur S. Thomas d'Aquin et le grand mystique S. Jean de la Croix. Il y joignit la lecture assidue de presque tous les auteurs mystiques anciens et modernes. Un catalogue, dressé de sa main, où il nous signale les ouvrages qu'il a lus en tout ou en partie, nous fait connaître exactement quels furent ses auteurs préférés. Parmi les modernes, il étudia surtout l'abbé Saudreau qu'il goûtait particulièrement

et le R. P. Poulain, dont il annotait avec grand soin les éditions successives « *des Grâces d'Oraison* ».

Ce fut même le désir de donner une explication théologique à de très judicieuses observations du P. Poulain sur le « *sursens* » des mystiques [1] et sur « *l'instinct* » qui les pousse vers Dieu [2], qui encouragea le Père Yves, dès l'année 1908, à recueillir des notes sur le don de sagesse. « En allant plus loin que l'abbé Saudreau *in via Divi Thomae*, écrivait-il, je voudrais arriver à expliquer la position du P. Poulain qui donne comme élément caractéristique et signe de tout état mystique d'union avec Dieu : la présence sentie, une possession intime de Dieu. Je voudrais, par une étude approfondie du Don de Sagesse, essayer de justifier ce qu'il dit, lorsqu'il affirme que dans l'État mystique on ne se contente plus de penser à Dieu mais qu'on sent sa présence par une perception, *par une connaissance expérimentale* ».

C'était là un beau projet qu'il chercha à réaliser. Il y fut aidé par le R. P. de Langen-Wendels, O. P., aujourd'hui professeur à l'Université catholique de Nimègue. Celui-ci signala au jeune chercheur les rapports et les analogies qui pourraient exister entre le Don de Sagesse et *le sens estimatif* si bien étudié par les auteurs du Moyen-Age.

Le Père Yves se mit à l'œuvre avec entrain. Il venait d'être reçu licencié en théologie et voyait dans l'étude qu'il entreprenait sur le don de sagesse

[1] *Des grâces d'oraison*. Ch. VI. 2. note 1, p. 94 (10e éd.).
[2] *L. c.*, ch. XV. 13, p. 213.

l'ébauche de la thèse écrite qu'il présenterait pour son Doctorat.

Mais, dès le début de 1909, ses Supérieurs, devant combler les vides nombreux faits par la mort, rappelèrent le P. Yves en Province pour différents ministères, tout en lui laissant pleine liberté pour continuer ses études mystiques. Le Père les continua. Ses instants de loisir étaient bien rares et très courts. Toutefois, vers juin 1910, il avait achevé la rédaction du manuscrit que nous publions sous le titre *le Don de Sagesse dans la contemplation*.

C'était, comme il le disait lui-même, une première rédaction qu'il aurait voulu revoir à loisir, retoucher, compléter, mais il n'en eut jamais le temps. Depuis juin 1910, en effet, il devint secrétaire du Père Provincial, et, avec cette charge qu'il remplit pendant trois ans, son ministère de prédications et de confessions l'absorba de plus en plus.

Il n'oubliait pourtant pas sa chère théologie mystique. Dès que parut la nouvelle traduction de S. Jean de la Croix par le chanoine Hoornaert, il prit la peine de corriger lui-même et de compléter de sa main, en conformité avec le nouveau texte, l'édition des Carmélites de Paris qu'il avait à son usage et qu'il connaissait à fond pour l'avoir lue et relue plusieurs fois.

S'il n'avait plus les longues heures de calme nécessaires pour rédiger un traité théologique, il savait utiliser ses moindres instants pour relire ses auteurs et se tenir au courant du mouvement mystique

contemporain. Il salua avec joie l'apparition des deux Revues qui, chez nous, ont remis en honneur les études mystiques : *La Vie spirituelle ascétique et mystique* et la *Revue d'ascétique et de mystique.*

Il continuait aussi à étudier ces questions *par devoir d'état.* Le prêtre, en effet, doit connaître cette science nécessaire pour la direction des âmes. Père Yves ne voulait pas encourir de responsabilité devant Dieu. Il ne voulait pas mériter les reproches indignés de S. Jean de la Croix à l'adresse de ces directeurs qui méprisent ce qu'ils ignorent, aveugles qui ne peuvent qu'égarer les âmes en entravant et en détruisant le travail de Dieu. Il avait retenu par cœur ces paroles du grand Docteur de la Mystique : « Celui qui, par son ignorance et sa témérité, se trompe, alors qu'en vertu de son ministère, il a le devoir d'être éclairé, en sera certainement puni et puni selon toute l'étendue du mal qu'il aura causé. S'il est des affaires au monde que l'on doive suivre avec la plus grande circonspection, ce sont assurément celles de Dieu ; on ne doit les traiter que les yeux tout grands ouverts, surtout quand il s'agit des choses les plus sublimes, les plus délicates qui entraînent après elles des biens et des maux presque infinis, selon la bonne ou la mauvaise direction que l'on aura donnée ». [1]

S. Jean de la Croix désire encore pour le directeur, avec le savoir et la discrétion, *l'expérience* de la voie

[1] S. Jean de la Croix. *La vive flamme d'amour.* Strophe III. *Edit. des Carmélites.* IV. 588-589 et Hoornaert. T. III, 224.

mystique [1]. Le Père Yves avait-il cette connaissance expérimentale ? Malgré son soin jaloux à cacher les grâces dont il était favorisé, ceux qui l'approchaient de très près pouvaient deviner qu'il connaissait par expérience les grâces mystiques. Si, après sa mort, il nous est permis de révéler une confidence toute fraternelle, nous dirons que, dès les premières années de sa vie religieuse, il avait été élevé à l'oraison de quiétude et que, dans la suite, par deux fois, il avait reçu des grâces tout à fait éminentes que pour d'autres, disait-il, il n'aurait pas hésité à appeler touches d'union, mais que pour lui, personne n'étant juge dans sa propre cause, il n'osait se prononcer sur leur nature.

Ainsi, par l'étude et par une grâce toute spéciale de Dieu, le Père Yves était préparé à être un excellent directeur spirituel.

Il eut très vite l'occasion d'appliquer sa science expérimentale et de faire de la mystique pratique, car parmi les très nombreuses personnes qui ayant trouvé en lui un Père très bon et un guide très sûr, s'adressaient à lui pour la direction spirituelle, plusieurs, croyait-il, étaient dans la voie mystique.

Ne se trompait-il pas ? Les cas mystiques ne sont-ils pas très rares ? N'entend-on pas parfois certains prêtres faire l'aveu suivant : « J'ai prêché beaucoup de retraites, j'ai beaucoup confessé dans les couvents ; je n'ai rien découvert ; donc il n'y avait rien ». Le P. Poulain, qui a entendu lui-même

[1] *Ibid.* Strophe III-IV. 560. HOORNAERT, III. 209.

cette réflexion et qui la rapporte, écrit : « On peut leur répondre que peut-être les cas n'ont pas manqué, mais que diverses circonstances ont empêché qu'on ne leur en fit confidence. Le plus souvent les âmes favorisées ne trouvent aucune utilité à consulter un confesseur de passage. Les unes, déjà sûres de leur voie, ne veulent pas qu'on la remette en question ; les autres souffrent du manque de lumière, mais ont été ballottées par tant d'examens qu'elles n'osent recommencer, à moins d'avoir la preuve qu'elles seront comprises et reçues avec bonté. — Mais alors, comment s'y prennent ceux qui réussissent à délier les langues ? — D'abord, il faut faire la part du hasard, ou mieux des conduites secrètes et miséricordieuses de la Providence. Puis on peut avoir entendu parler avantageusement de ce directeur au point de vue de l'oraison. Il arrive aussi qu'une première personne qu'on a aidée vous met en relation avec d'autres. Enfin les hommes qui ont étudié la mystique devinent parfois les âmes à de très légers indices. On leur disait quelque phrase vague pouvant s'interpréter comme indiquant au moins l'oraison de simplicité. Ils la relèvent et demandent plus ample explication. — Le pénitent voyant qu'on semble le comprendre et s'intéresser à lui, s'enhardit à ajouter des détails auxquels il ne songeait pas, ou même qu'il s'était promis de taire. Peu à peu la communication s'établit complète » [1].

C'est bien ainsi que les choses se passèrent pour le

[1] P. POULAIN. *Des grâces d'oraison*. XXVIII. 2-549 (10e éd.).

Père Yves. Son succès de directeur tint à plusieurs causes : sa régularité et son assiduité au confessionnal... Beaucoup d'âmes comprises par lui, lui en amenèrent d'autres... Sa réputation de directeur éclairé le précédait dans les paroisses et les communautés... mais surtout, ayant étudié la mystique et étant lui-même dans la voie mystique, il devinait les âmes à de très légers indices.

Ces âmes d'élite, le P. Yves les rencontra surtout parmi les femmes. — Ste Thérèse avait déjà constaté, avec une fierté bien légitime, que les femmes sont souvent plus favorisées que les hommes des grâces mystiques, et S. Pierre d'Alcantara, dit-elle, en donnait d'excellentes raisons qui étaient toutes en faveur des femmes [1]. Le P. Yves notait à son tour que : « D'ordinaire, les femmes sont plus délicates et plus vite débrouillées dans leur vie spirituelle, même celles qui vivent dans le monde. Dans la vie religieuse, les hommes bien conduits vont aussi rapidement et même davantage. Mais ils ont besoin pour cela des grands retranchements de la vie religieuse. Dans le monde, ils sont trop absorbés par les affaires terrestres pour que l'esprit se dégage. La femme, vivant par le cœur, est plus vite disposée à une vie surnaturelle supérieure, si elle sait surmonter sa sensibilité qui lui joue bien des mauvais tours ».

[1] Ste Thérèse. *Vie*, ch. XL. S. Jérôme rendait le même témoignage aux femmes de son temps. Epist. LXV *ad Principiam virginem* : 1, 2.

Cette vue du progrès des âmes dans la vie intérieure encourageait le Père Yves dans son ministère de la direction. On nous a dit avec quelle bonté il accueillait ceux qui venaient à lui. Point d'acception de personnes : « Dans le bercail dont il était le pasteur dévoué, la petite ouvrière côtoyait la grande dame, l'humble sœur converse était traitée avec les mêmes égards que la mère Abbesse ou la mère Prieure »[1]. Si le Père eut une préférence, ce fut pour les plus pauvres et les plus souffrants. Sa charité le rendait attentif au moindre besoin de ses dirigés. Jamais il ne laissa une de leurs lettres sans réponse. Cette réponse, il fallait parfois l'attendre longtemps, surtout lorsque le Père était en prédication, absorbé par le travail écrasant des Missions et Retraites, mais enfin elle arrivait, lumineuse et chaude, éclairant tous les doutes, pansant toutes les plaies, poussant inlassablement l'âme à vivre de plus en plus sous la dépendance du Maître intérieur. Si un jour on publie des extraits de ces lettres, on verra que le Père Yves a eu l'occasion d'y rappeler tout ce qui regarde la vie surnaturelle. Sa correspondance forme un traité complet de théologie ascétique et mystique.

Mais ainsi, on le comprend facilement, tous les instants du Père étaient pris, et il ne lui restait plus de temps pour revoir *le Don de Sagesse*. Le manuscrit dormait dans le bureau. Monsieur Jacques Maritain, qui avait eu un aperçu sommaire de l'étude

[1] *Une âme d'apôtre. Le P. Yves de Mohon*, p. 11.

du Père, l'engageait vivement à le publier. Ce fut en vain. Jamais le Père Yves n'eut la consolation de pouvoir disposer des plusieurs semaines de loisir nécessaires pour un tel travail.

Il en souffrait, mais soumis à la Volonté de Dieu, il savait saintement s'en consoler. Ayant lu, dans une Revue, une remarquable étude de spiritualité, il écrivait : « Dans la *Vie Spirituelle* de janvier 1927, je viens de lire un très bel article de Dom Pichery sur le progrès de la lumière surnaturelle par la charité. C'est la doctrine dont j'avais tracé l'esquisse dans mon petit travail de 1910 resté inachevé... Mieux vaut encore écrire des livres qui sont les esprits de mes enfants spirituels. Ceux-là, on les lira dans l'éternité ».

S'il n'eut pas le temps d'écrire un livre, il voulut du moins résumer, en un tout petit traité, la doctrine spirituelle qu'il donnait aux âmes. Il le fit dans le *Petit Messager de S. François* [1], sous le titre « *Esquisse de Doctrine sur la vie avec Dieu* ». Par modestie, le Père ne signa pas son étude et la publia sous le pseudonyme de E. Genson, nom qui lui rappelait le religieux qui l'avait orienté vers l'Ordre Séraphique.

L'Esquisse de Doctrine sur la vie avec Dieu mérite d'être méditée. Elle résume et vulgarise les enseignements théologiques du *Don de Sagesse dans la contemplation*. Elle est d'une allure moins savante et par le fait même, plus accessible à un grand nombre

[1] *Petit Messager de S. François*. St-Etienne, 1924, janv. pp. 4-8. Février, 36-40.

d'intelligences. *Le Don de Sagesse* sera goûté par les professionnels et les spécialistes de la mystique, l'*Esquisse* par tous ceux qui voudront la lire attentivement. C'est pour cela que nous la publions avec les légères retouches faites par le Père lui-même sur le texte du *Petit Messager*. Pour bien montrer qu'elle fait suite au *Don de Sagesse dans la contemplation* et qu'elle en résume les idées principales, nous nous permettons de lui donner ce titre : *le Don de Sagesse dans la Vie d'union avec Dieu*.

L'*Esquisse* est de 1924. De 1910 à cette date, le Père Yves avait écrit quelques autres belles pages se rapportant à la Mystique.. Nous en avons recueilli les plus précieuses, celles qui aident à nous donner une idée complète de la doctrine spirituelle qu'il enseignait. On les trouvera en appendice. Elles forment quatre études partielles d'un très grand intérêt : 1° *Le rôle du Directeur spirituel ;* 2° *Les premiers pas dans la vie intérieure ;* 3° *Nature et avantages de l'Oraison d'union ;* 4° *Le symbolisme mystique du tableau du peintre Michel sur la Communion du Chartreux*.

* * *

Après avoir expliqué comment le P. Yves fut amené à s'occuper de mystique et avant de donner un résumé synthétique des deux principaux traités qu'il nous a laissés, il sera utile de rappeler ici les idées du Père sur la nature de la Mystique, son rôle

éminent dans le développement de la vie surnaturelle et les diverses phases de ce développement. Nous connaîtrons ainsi les solutions qu'il donnait aux principaux problèmes soulevés de notre temps par l'étude plus approfondie de la théologie mystique.

* * *

Qu'est-ce donc que la Mystique ? A la suite de S. Denys l'Aréopagite les anciens théologiens en ont donné plusieurs définitions très belles [1]. Mais ces définitions plutôt descriptives qu'analytiques ont quelque chose de vague et d'imprécis. Les auteurs modernes, avides de clarté et de précision ont essayé de donner une définition plus serrée indiquant très exactement le fond intime et caractéristique de l'état mystique.

Or, précisément, ces études approfondies en vue d'une définition parfaite de la Mystique ont eu lieu à l'époque où le P. Yves suivait les cours à l'Université de Fribourg [2]. Il en a pris consciencieusement connaissance. Nous avons là sous les yeux son résumé des articles parus alors sur cette question dans l'*Ami du clergé*, la *Revue augustinienne*, les *Etudes*

[1] Le cardinal Vivès les a recueillies avec soin dans son *Compendium theologiae ascetico-mysticae*, pp. 5-10 (3e éd. 1907).

[2] Surtout de 1900 à 1910. La bibliographie de ce qui a paru durant ces dix années au sujet de la Mystique tiendrait plusieurs colonnes.

des Pères Jésuites, la *Revue du Clergé français*, les *Etudes franciscaines*, la *Revue thomiste*, la *Revue des sciences ecclésiastiques*. Deux définitions étaient en présence et sujet de litige : celle du R. P. Poulain mettant la caractéristique de l'état mystique « dans la présence de Dieu sentie et la possession intérieure de Dieu », celle de l'abbé Saudreau assignant comme éléments essentiels à l'état mystique une connaissance et un amour spéciaux de Dieu, produits ineffablement par Dieu lui-même et donnant sur Dieu à l'âme des lumières et des sentiments au-dessus de tout ce qu'elle pourrait se procurer et souhaiter. « Dans tout état mystique, précisait l'abbé Saudreau, on peut trouver ces deux éléments : une connaissance supérieure de Dieu qui, bien que générale et confuse, donne une idée très sublime de son incompréhensible grandeur, et un amour irraisonné, mais très précieux, communiqué par Dieu lui-même, et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever »[1].

Après un examen minutieux, le P. Yves inclinait vers la définition de l'abbé Saudreau parce qu'il était persuadé lui aussi que la Mystique requiert essentiellement *connaissance* et *amour*. Les anciens auteurs indiquent tous, en effet, ce double élément. S. Jean de la Croix, en particulier, ne nous dit-il pas : « La contemplation est une science d'amour, une connaissance infuse et amoureuse de Dieu »[2]. Et

[1] Saudreau. *L'Etat mystique*. Edit. 1903. nº 69, p. 111. Ed. 1921, p. 73.

[2] « *La contemplacion es ciencia de amor, la cual es noticia infusa*

n'ajoute-t-il pas, en citant S. Thomas : « Cette contemplation ténébreuse... est la théologie mystique que les docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de S. Thomas (II. IIae q. 180. a. 1), par l'infusion de l'amour dans l'âme. Cette communication se fait secrètement... nos facultés sont incapables de l'acquérir, c'est le Saint-Esprit qui la verse dans l'âme » [1].

Toutefois, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le P. Yves avait constaté que le P. Poulain n'avait pas avancé à la légère que l'état mystique implique une *connaissance expérimentale, une certaine perception de Dieu, une sorte d'instinct surnaturel* [2]. Il partageait cette manière de voir. Aussi aurait-il voulu que dans la définition de l'abbé Saudreau, il en fut fait mention.

Sachant que le don de sagesse comporte cette perception de Dieu, perception agréable de présence sentie ou perception douloureuse d'une absence qui, au fond, n'est qu'apparente puisque Dieu ne la fait éprouver qu'aux âmes qui vivent dans sa grâce, le Père Yves estimait que pour avoir une définition adéquate de la théologie mystique, il fallait y faire mention expresse du don de sagesse. Il avait noté avec plaisir que S. Jean de la Croix l'avait fait d'une

de Dios amorosa ». *Nuit obscure*, l. II, ch. 18. Edit. des Carmélites III, 438. HOORNAERT II, 118.

[1] *Nuit obscure* l. II, ch. 17. Edit. des Carmélites III. 427. HOORNAERT III, 112.

[2] *Les grâces d'oraison*, ch. V et VI, pp. 69-118. Ces pages très documentées sont à méditer.

manière implicite en appelant plusieurs fois « la théologie mystique une *sagesse secrète...*, *sagesse* qui purifie l'âme en secret non seulement alors que les ténèbres et l'étreinte de la purification l'oppressent et la rendent incapable d'en rien dire, mais encore après, quand la lumière brille... » [1].

La définition qu'il préférait était donc celle-ci : « *La théologie mystique est une connaissance infuse, expérimentale et aimante de Dieu produite en nous par les dons intellectuels du Saint Esprit et tout particulièrement par le don de sagesse* ».

* * *

Cette connaissance mystique est-elle une grâce extraordinaire, au sens de miraculeux ? Appartient-elle à cette catégorie de grâces que la théologie catholique appelle *gratiae gratis datae* ?

Se basant sur l'enseignement de S. Thomas qui ne considère jamais la contemplation mystique comme une grâce miraculeuse [2], le Père Yves concluait que la connaissance mystique rentrait dans l'ordre de la grâce *gratum faciens*.

[1] *Nuit obscure*, l. II, ch. 17. HOORNAERT III, 113... Voyez tout le chapitre où le mot *sagesse* revient très souvent.

[2] S. THOMAS. 2ae-2, q. 180 *in extenso*. Nous savons que S. Jean de la Croix a vu dans la *Contemplatio* de S. Thomas la contemplation mystique (*Nuit obscure* II, ch. 17). La question de Pierre ROUSSELOT. *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 207 (note): « il s'agit de savoir si S. Thomas a mentionné la contemplation obscure, infuse, proprement mystique ? » trouve sa réponse dans ce passage de saint Jean de la Croix.

Dans ses notes, nous avons trouvé, copié de sa main, un beau passage du P. Schwalm qui corrobore cette manière de voir. Le voici : « S. Thomas ne classe jamais la contemplation parmi les grâces extraordinaires. Faire des miracles, prophétiser, discerner l'Esprit de Dieu ou le mauvais esprit dans les cœurs, parler des langues inconnues ou les entendre, guérir les maladies sans moyens naturels, discourir avec une foi, une science et une sagesse éclatantes sur les choses de Dieu, le contempler enfin hors des sens et dans le ravissement, telles sont les grâces que le Docteur Angélique signale comme en dehors des voies communes. Elles ne marquent pas des étapes dans le chemin des justes et des parfaits, pas même les étapes suprêmes ; elles servent simplement à illustrer un envoyé de Dieu, à recommander sa personne, sa mission, son œuvre dans l'Église. Ce sont des grâces d'utilité publique, des signes miraculeux d'un grand dessein de Dieu. *La contemplation rentre*, au contraire, *dans le développement normal de la vertu et de la perfection chrétienne*, sauf le cas tout à l'heure cité du ravissement extatique...

Assurément l'acte de contempler et, à plus forte raison, sa fréquence, sa durée ne sont point le fait des commençants qui retombent dans le péché ou qui se déprennent avec peine de leurs attaches mondaines et naturelles. On ne contemple Dieu que si on l'aime de tout son être, et donc cette forme de prière serait extraordinaire pour la foule des commençants : elle dépasse leur moralité que les passions troublent

encore ; elle dépasse leur mentalité que trop d'images et de sensations empêchent de se recueillir. Mais ce qui serait anormal chez de simples débutants ne l'est plus pour des âmes exercées, mortifiées, purifiées, déjà en voie de perfection » [1].

Le Père Yves n'a inséré dans ses manuscrits cette longue et belle citation que parce qu'elle exprimait très parfaitement sa propre pensée sur le caractère tout à fait normal, et non pas miraculeux, de la contemplation mystique dans le développement de la vie surnaturelle.

C'est, du reste, une doctrine traditionnelle dans l'Église. Le P. Yves avait lu et annoté l'ouvrage de l'abbé Saudreau : *La vie d'union à Dieu* et les moyens d'y arriver, d'après les grands maîtres de la spiritualité, où l'on trouve des textes précis de plus de seize auteurs du Moyen-Age affirmant tous que la contemplation mystique n'est pas d'ordre miraculeux. A ces textes, il avait joint ceux fournis par Dom Huyben dans ses articles sur la tradition mystique au Moyen-Age [2]. Ces témoignages lui semblaient irrécusables.Aux critiques et hypercritiques qui voulaient épiloguer sur le sens du mot « *contemplatio* » employé par ces auteurs, se demandant s'il s'agissait bien dans ces textes de la contemplation infuse et mystique, il se contentait de répondre :

[1] P. Schwalm. Introduction de la *Vie avec Dieu*, par le P Faucillon. XXXIII-XXXIV.

[2] Voyez Dom Huyben, dans L. V. S. (*La vie spirituelle*). V. 298-311 ; 312-320.

« Ne soyez pas plus difficiles que le Docteur de la Mystique S. Jean de la Croix qui a vu dans le mot tout court « *contemplatio* » employé par S. Thomas dans la Somme théologique, la contemplation mystique au sens strict ».

* * *

Mais si la mystique proprement dite appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante et n'implique en soi rien d'extraordinaire, quelle est donc sa différence d'avec l'ascétisme ?

Le Père Yves enseignait que la vie ascétique n'était que la préparation normale à la vie mystique. Il l'expliquait ainsi : « Pour arriver à l'union parfaite avec Dieu, l'âme en état de grâce doit franchir deux étapes : l'étape ascétique et l'étape mystique. Dans la première étape, ou voie ascétique, l'âme, sans exclure les actes des vertus théologales, donne surtout son attention à la fuite du péché et à la pratique des vertus morales. C'est l'étape *à mode humain* ou imparfait : Dans cette voie, l'influence des dons du Saint-Esprit reste encore latente. Par le fait même, l'exercice des vertus garde un caractère de médiocrité qui, dans bien des cas, ne semble pas sortir du moule rationnel des vertus naturelles. Dans l'étape mystique, sous l'influence prédominante des dons du Saint-Esprit, la préoccupation principale de l'âme est de s'unir à Dieu par les vertus théologales et de pratiquer les autres vertus, mais d'une

manière plus parfaite et éminente Grâce à l'efflorescence des dons de l'Esprit-Saint, l'âme est alors mise en mouvement par une action supérieure de Dieu : les actes qu'elle accomplit sont bien plus parfaits que ceux des vertus ordinaires : ce sont ceux surtout qui se rapportent aux fruits du Saint-Esprit et aux béatitudes évangéliques ».

L'efflorescence des dons du Saint-Esprit, telle était donc pour le P. Yves la caractéristique de l'étape mystique.

Il ajoutait les précisions suivantes : « On peut distinguer avec d'excellents auteurs [1] entre l'*ordre ou la vie mystique* et *la contemplation mystique*.

[1] Par ex. M. Jacques MARITAIN, L. V. S., VII, 636-650, article reproduit dans P. GARRIGOU-LAGRANGE : *Perfection chrétienne et contemplation*. II, 58-71 ; R. A. M. (*Revue d'Ascétique et de Mystique*), IV 338-340. Ne croyons pas que cette distinction entre vie mystique et contemplation mystique soit nouvelle. Nous la trouvons explicitement dans un auteur du XVII[e] siècle, le capucin P. PAUL DE LAGNY. Il écrivait « *La théologie mystique* se forme par les actes de l'entendement élevé par la foi pour contempler Dieu d'une manière héroïque, mais la *Vie mystique* consiste dans les opérations de la volonté en tant qu'elle est animée de la charité et excitée par les dons du Saint-Esprit pour produire tous les actes héroïques de vertu que Dieu nous commande ou nous conseille de pratiquer... La théologie mystique ne peut subsister sans la vie mystique puisqu'on ne peut pas connaître héroïquement Dieu qu'on ne l'aime d'une manière aussi héroïque que surnaturelle, mais *la vie mystique peut subsister sans la théologie mystique*, puisqu'on peut aimer héroïquement Dieu sans avoir le don de la contemplation divine, ainsi qu'il est arrivé aux regards de plusieurs grands saints ». Cité par H. BRÉMOND. *Le P. Paul de Lagny et le panmysticisme franciscain*, dans *E. F.* XL. 121-122.

La vie mystique, c'est l'efflorescence des dons qui se rapportent à l'action (conseil, force, crainte...), la contemplation mystique, c'est l'efflorescence des dons d'intelligence et de sagesse... Mais qu'on le remarque bien, même si l'on admet cette distinction, l'élément formel de la mystique reste toujours *le mode supra humain des Dons du Saint-Esprit.* La mystique n'est autre que le plein épanouissement dans l'âme des vertus et des Dons du Saint-Esprit, ainsi que l'a déclaré Benoît XV : *gratia virtutum et donorum Sancti Spiritus quorum perfectio vita mystica continetur.* » [1]

De ces principes, le P. Yves concluait qu'entre l'ascétisme et la mystique il n'existait qu'une différence *de degré*, celle de l'imparfait au parfait, dans la même et unique vie surnaturelle. Pour lui, pas de solution de continuité entre la vie ascétique et mystique. « La vie mystique, écrit-il, germe en pleine vie ascétique d'un élément que contient à l'état « lié » la grâce sanctifiante. Cet élément, ce sont les dons du Saint-Esprit qui, dans l'étape ascétique, interviennent seulement d'une façon latente et transitoire et dans l'étape mystique, d'une manière manifeste et très fréquente ». Il en concluait que l'âme dans la voie ascétique possédant déjà *en germe* tout ce qui peut la conduire à l'union parfaite avec Dieu

[1] Bref de Benoit XV au R. P. Bernardot. Rome, 15 septembre 1921. En lire le texte latin et la traduction française dans L. V. S. V, 161-163. Ce bref a été publié par les *Acta Apostolicae Sedis.* XIII-528.

pouvait aspirer à la deuxième étape et regarder la vie mystique comme le développement normal et régulier de la vie surnaturelle ici-bas.

La pensée du P. Yves sur cette question était ainsi en parfait accord avec l'Ecole Dominicaine. C'était d'ailleurs l'enseignement qu'il avait reçu à l'Université de Fribourg, où le P. Del Prado, dans ses leçons de théologie mystique, rattachait cette science à la charité et aux dons du Saint-Esprit et montrait en elle le couronnement parfait des trois vertus théologales. « *Terminus theologiae mysticae*, rappelait-il avec insistance, *est credere, sperare, diligere Deum* » [1]. Le P. Weiss, qui fut le premier professeur de théologie du P. Yves, enseignait lui aussi expressément : « La Mystique est pour tous les chrétiens fervents... Il n'y a pas de condition, d'état, d'occupation qui autorise quelqu'un à dire que la Mystique ne le concerne pas. Elle est nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne » [2].

C'était aussi la Doctrine de l'Ecole Franciscaine, à laquelle il était heureux d'appartenir. Le Docteur Séraphique, S. Bonaventure, enseigne que « l'état contemplatif est la suprême éclosion à la vie surnaturelle, l'efflorescence positivement expérimentée de la grâce et des habitudes infuses, l'exercice supérieur des dons du Saint-Esprit et qu'il y a un vérita-

[1] Le P. Del Prado n'a pas publié, croyons-nous, ses leçons de théologie mystique. Nous possédons deux copies du cours qu'il dictait à ses auditeurs, dont une de la main du P. Yves.

[2] P. Weiss. *Apologie du Christianisme*, l. IX, ch. V, n° 6.

ble lien de continuité, une unité dynamique entre les étapes de la vie spirituelle ». Selon lui, « la contemplation est l'épanouissement régulier des exercices ascétiques. Il ne faut nullement la mettre au rang des faveurs spéciales et extraordinaires, mais la considérer plutôt comme une grâce offerte à tous » [1].

C'est bien là ce que les auteurs franciscains ont toujours enseigné et pour ne citer que ceux qui ont écrit dans notre langue et à notre époque, le Père Ludovic de Besse [2], le Père Jean de la Croix de Fresne [3], le Père Venant de Roulers [4] et le Père Ubald d'Alençon [5].

[1] P. Ephrem Longpré, O. F. M. *La théologie mystique de saint Bonaventure*. Quaracchi (près de Florence), 75 pages in-8° (1921), pp. 8-47... Ce travail est très consciencieux. L'auteur a utilisé surtout le *Breviloquium*, le *Soliloquium*, le *De triplici via* et l'*Itinerarium mentis ad Deum*, qui sont les principales œuvres mystiques du Séraphique Docteur.

[2] *La Science de la Prière. — La Science du Pater. — Eclaircissements sur les œuvres mystiques de S. Jean de la Croix.* (Nouvelle édition par le P. Hilaire de Barenton).

[3] *Ascétique et Mystique* dans E. F. (*Etudes Franciscaines*) XIX, 53-69. XX, 713-728. A notre humble avis, ces deux articles du P. Jean de la Croix sont un véritable petit chef d'œuvre de clarté.

[4] *De la Méditation à la Contemplation sous l'égide de Marie*. Bruges, 1921.

[5] *La spiritualité franciscaine*, dans E. F. XXXIX, 276-296 ; 338-352 ; 449-472 ; 590-605-XL. 81-100.

— Nous ne parlons pas ici des rééditions d'auteurs franciscains de la Collection *Caritas*. Elles seront assurément très précieuses. Dans le programme-introduction à cette collection, on trouve d'excellentes remarques sur la Mystique franciscaine.

* * *

Quelles étaient pour le P. Yves les phases principales de l'état mystique ? De l'aveu des théologiens, c'est là une des questions les plus difficiles de la doctrine spirituelle. Lorsqu'ils nous présentent quelque schéma du développement théorique de la vie surnaturelle, ils ont bien soin de nous prévenir que les divers éléments de la vie spirituelle ne se succèdent pas pratiquement suivant l'ordre logique plus ou moins rigoureux indiqué par un tableau synoptique. Comme le dit avec beaucoup de justesse le P. Gerest, dans un opuscule très goûté du P. Yves : « Les merveilleux caprices de la grâce ne respectent pas la logique que la méthode peut mettre dans un ensemble de faits qui théoriquement auraient dû se produire suivant un enchaînement donné » [1]. Mais même dans ces caprices la grâce, don ineffable de ce Dieu qui a tout fait avec nombre, poids et mesure, agit avec un certain ordre.

Quel est-il approximativement et dans ses lignes les plus générales ? Dans le *Château de l'âme*, l'ouvrage de sa vieillesse, si riche d'expérience, Ste Thérèse nous a décrit, sous le nom des sept demeures de ce Château, toutes les étapes qui conduisent l'âme à la plus haute perfection. Les trois premières demeures sont dans l'étape ascétique. A partir de la quatrième, jusqu'à la septième, point culminant

[1] P. Gerest. *Memento de la vie spirituelle*, p. 6.

de la perfection spirituelle, l'âme se trouve dans la voie mystique [1].

Les théologiens modernes, à leur tour, utilisant Ste Thérèse, ont tenté de nous donner des divisions très claires des phases du progrès mystique. Le P. Yves connaissait tous ces essais de classification, particulièrement ceux de l'abbé Saudreau, du P. Poulain, de Dom Lehodey, de Tanquerey, du P. Gerest et du P. Garrigou-Lagrange. Il les a longuement étudiés et annotés et s'est enfin arrêté au schéma suivant.

Il distingue trois phases principales : 1° *La contemplation obscure* ; 2° *Une* phase de progrès qu'il appelle *union* tout court ; 3° *L'union parfaite ou transformante.*

La contemplation obscure admet plusieurs degrés et revêt des formes différentes depuis l'oraison de simplicité jusqu'à la quiétude. Elle correspond à la quatrième Demeure de Ste Thérèse.

L'*Union*, que le P. Yves appelait encore volontiers

[1] Dans son ouvrage *Les grâces d'Oraison*, le P. Poulain a des remarques très judicieuses sur les classifications et l'abus qu'on en a fait (ch. XXX, 9, 10, 11). Il loue beaucoup plus celles de Ste Thérèse. « En dehors de la classification du château, écrit-il, on ne peut en trouver aucune qui soit scientifiquement soutenable. Au point de vue pratique, c'est la plus commode. Car si les divisions principales dépassent trois ou quatre, elles n'atteignent plus les buts divers qu'on se propose ». (p. 580, 10e édit.)

Sainte Thérèse désigne aussi, dans sa *Vie*, les diverses étapes sous le nom de quatre différentes *eaux*. En voir la signification dans les théologies mystiques. — V. P. Poulain, *op. cit.*, XXIX. 566-567.

période des touches d'union, comporte elle aussi différentes modalités : union pleine, union semi-extatique, union extatique. Elle se rapporte à la cinquième et sixième Demeures de Ste Thérèse.

L'*Union transformante* ou mariage spirituel est le terme suprême de l'union mystique. Dieu, qui a captivé la volonté dans la contemplation obscure, toutes les puissances de l'âme dans l'union simple, le corps lui-même dans l'extase, s'empare du fond de l'âme et de sa vie. Tout l'être est pris d'une façon plus parfaite, permanente et définitive. Les autres unions étaient des actes passagers, l'union transformante est un état stable. C'est la septième Demeure du Château intérieur.

La contemplation obscure peut se comparer à une étincelle, l'union à une vive flamme, l'union transformante à un incendie.

Ce schéma très simple donné par le P. Yves ne diffère pas sensiblement de ceux que l'on trouve dans les ouvrages de mystique [1]. Il soulève cependant des problèmes très intéressants qui n'ont pas encore reçu de solution définitive, problèmes qui passionnent les théologiens et qui ont vivement intéressé le P. Yves.

Ces problèmes, croyons-nous, se ramènent surtout à ceux-ci :

— Quand commence la contemplation mystique ?

— Les plus hauts sommets de l'union mystique

[1] Le P. DE GUIBERT. *Notions de théologie ascétique et mystique*, dans *Ecclesia*, I, p. 196.

sont-ils accessibles aux âmes de bonne volonté et peut-on les désirer ?

— Pour arriver à l'union parfaite ou transformante, l'âme doit-elle passer par toutes les phases et vérifier en elle toutes les grâces et faveurs décrites par Ste Thérèse lorsqu'elle parle de la cinquième, sixième et septième Demeure du Château intérieur ?

Nous n'avons pas à répondre nous-mêmes à ces questions. Nous indiquerons simplement la réponse du P. Yves.

* * *

Pour bien connaître la solution qu'il donnait au premier problème, il faut savoir que pour le P. Yves une des caractéristiques principales de l'état mystique, c'était la *passivité de l'âme* sous les impressions du Saint-Esprit. Pour lui, la contemplation mystique est celle qui est *passive*, alors même qu'elle ne le serait encore qu'à un faible degré. C'est l'oraison qui n'est plus le fruit de l'activité humaine aidée de la grâce, mais qui est produite par Dieu dans l'âme « *contemplatio infusa* ». Sur ce point, il admettait comme très juste l'explication du P. Garrigou-Lagrange : « Elle est dite *infuse*. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce qu'elle dérive des vertus infuses... Ce n'est pas non plus en ce sens que l'acte même de contemplation est infus ou immédiatement produit par Dieu *seul* en nous, ce ne serait plus un acte vital, libre et méritoire. Elle est dite *infuse* et

aussi *passive* en ce sens qu'il n'est pas en notre pouvoir de produire cet acte à volonté comme un acte de foi ordinaire. Il est seulement en notre pouvoir de recevoir docilement l'inspiration divine et de nous y disposer par un pieux recueillement »[1]. De ces principes il concluait que l'état mystique commençait avec l'oraison de simplicité décrite par Bossuet, oraison plus pure et plus intime qui consiste dans une simple vue, regard ou attention aimante[2]. Il avait noté avec soin dans la description de cette oraison par Bossuet les mots qui indiquent la passivité de l'âme : « L'âme quittant donc le raisonnement se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup...* Dieu devient le seul Maître de son intérieur, et *Il opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment*, et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison *et y reçoit aussi des effets merveilleux*, et comme les rayons du soleil font croître, fleurir et fructifier les

[1] Garrigou-Lagrange. *Perfection chrétienne et contemplation*. I, 274.

[2] Bossuet l'appelle *oraison de simplicité* et encore *oraison de foi et de simple présence de Dieu*. Les auteurs regardent ces appellations comme synonymes. — Le P. Venant. (*De la Méditation à la contemplation*, p. 99), préfère le nom d'oraison de foi, parce que le mot *de simplicité* pourrait n'indiquer qu'une oraison affective simplifiée.

plantes, ainsi l'âme qui est attentive et exposée en tranquillité aux rayons du divin Soleil de justice *en reçoit mieux les divines influences* qui l'enrichissent de toutes sortes de vertus... »[1]. Après avoir cité ce passage en soulignant les mots qui portent, le Père Yves ajoutait : « Il ressort avec évidence que le principe de contemplation infuse entre en action dans cette oraison comme dans les degrés supérieurs, *bien que d'une manière atténuée* ». Pourquoi nous étonner que la première oraison mystique ne soit qu'incomplètement passive et que dans les premières phases, il y ait comme « une vicissitude presque continuelle et de la motion du Saint-Esprit qui suspend les puissances de l'âme et des mouvements de l'âme qui s'excite quand le souffle du Saint-Esprit vient à manquer »[2]. Les premiers débuts ne sont pas ordinairement parfaits — cette contemplation pourrait donc s'appeler avec justesse contemplation initiale et imparfaite. On pourrait lui donner aussi le nom de contemplation mixte. A-t-on le droit de l'appeler contemplation acquise ?

Le Père Yves, lui, n'aimait pas ce mot de *contemplation acquise* qu'il n'a jamais rencontré dans saint Jean de la Croix, Ste Thérèse, ni dans S. François de Sales. Aussi a-t-il fait de sa main la correction suivante dans l'Introduction à la *Nuit obscure* et à

[1] Bossuet. *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.*

[2] Honoré de Ste-Marie, dans *Perfection chrétienne et contemplation* du P. Garrigou-Lagrange. II, 762.

la *Vive Flamme d'amour* de S. Jean de la Croix par le chanoine Hoornaert. Le docte traducteur de l'édition critique espagnole fait observer que le premier état mystique décrit par S. Jean de la Croix « est un état intermédiaire qui participe de quelque façon à l'effort actif et reçoit une première infusion gratuite de lumière surnaturelle. S. Jean le nomme *contemplation spirituelle*, et on préfère maintenant le terme : *Contemplation active* qui est plus expressif » [1]. Le P. Yves rectifie aussitôt : « mais inexact ; il faut dire simplement *un commencement de contemplation* ».

Les connaisseurs, en effet, de S. Jean de la Croix, estiment que la contemplation dont parle le saint Docteur dans la *Montée du Carmel*, n'est pas spécifiquement différente de celle qu'il explique dans la *Nuit obscure* ; c'est toujours la contemplation infuse [2].

Pourtant le P. Yves savait très bien que de nombreux mystiques avaient employé cette expression « *contemplation acquise* ». Le P. Poulain en a dressé une liste impressionnante [3], qu'il n'ignorait pas. Il concédait toutefois que si « par contemplation acquise » on voulait désigner l'*oraison (acquise) de recueillement* dont parle Ste Thérèse aux chapitres 28e et 29e du *Chemin de la perfection*, oraison qu'il ne

[1] Chan. H. Hoornaert. *La Nuit obscure*. III, avant-propos du traducteur. XXVII, pp. 1-2.

[2] Voyez spécialement L. V. S., XVI, 175-302, et Garrigou-Lagrange. *Perfection et contemplation*. I, 285-306, n. 1.

[3] P. Poulain. *Les grâces d'oraison*. Appendice I, pp. 659-660 (10e éd.).

faut pas confondre avec « *le recueillement surnaturel* » décrit dans le *Château*, IV^e^ Demeure, on pouvait employer cette expression. — C'est dans ce sens qu'il admettait la conclusion d'une remarquable étude sur la contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés lorsqu'il y est dit que, pour ces auteurs, contemplation acquise signifiait simplement « l'oraison acquise de recueillement décrite par S^te^ Thérèse dans le *Chemin de la perfection* » [1].

Ceux qui ont suivi de près les questions mystiques se rendront compte qu'en plaçant résolument l'oraison de foi et de simplicité dans l'étape mystique, le P. Yves marchait sur les traces d'un de ses illustres confrères, le P. Ludovic de Besse. Celui-ci, en effet, que Dom Butler ne craint pas d'appeler « un précurseur » du renouveau mystique [2], a composé un ouvrage remarquable sur la nature et les précieux avantages de l'oraison de simplicité [3]. Le P. Yves s'est merveilleusement assimilé cette doctrine et s'est toujours efforcé d'en démontrer la justesse théologique.

[1] Garrigou-Lagrange. *Perfection et contemplation*. II.768-769.

[2] Dom Cuthbert Butler. *Western mysticism*. Londres, 1927. Cf. *Etudes*, 5 août 1927. 356-357.

[3] Il s'agit du livre *La Science de la Prière*, par le P. Ludovic de Besse, ouvrage hautement loué par le Général des Carmes. Au sujet de ce même livre, l'abbé Saudreau a écrit au P. Hilaire de Barenton : « La doctrine du P. Ludovic de Besse est la doctrine traditionnelle enseignée aussi bien par S. Bonaventure, S. Pierre d'Alcantara que par S. Thomas, S. Grégoire, S. Benoît, S. François de Sales et l'école carmélitaine. Il l'avait puisée surtout dans S. Jean de la Croix, dont il avait lu les œuvres entières plus de

* * *

Nous avons la réponse du P. Yves à la première question. Il nous faut maintenant aborder la seconde, assurément plus difficile et plus épineuse.

Les plus hauts sommets de l'oraison mystique sont-ils accessibles à toutes les âmes ? Demandons-nous tout d'abord si l'oraison mystique elle-même à ses premiers degrés est à la portée de toutes les âmes, si toutes peuvent y prétendre.

Cette question de l'appel à la vie mystique a été bien étudiée de nos jours. Elle ne semble pourtant pas encore définitivement résolue. Toutefois certains principes paraissent solidement établis. Ce sont les suivants d'après le Père Yves : « On peut distinguer avec le P. Garrigou-Lagrange [1], écrit-il, un *appel général et éloigné* à la vie mystique pour toutes les âmes en état de grâce. — Cet appel devient *individuel et prochain* lorsque peuvent se constater dans l'âme les trois signes dont parle S. Jean de la Croix [2].

vingt fois, comme il me l'a assuré. Vous pouvez dire, en toute vérité qu'il a été de ceux qui ont contribué au premier chef, à la remettre en honneur au XIX[e] siècle; car il y avait eu certainement un abandon de cette doctrine aux XVIII[e] et XIX[e] siècles. Ceci n'est pas contestable ». P. Hilaire de Barenton. *P. Ludovic de Besse*. I. 281. Voyez encore *op. cit.*, 237-247.

[1] Garrigou-Lagrange. *Perfection et Contemplation*. II, 419-477. Voyez surtout les raisons très solides d'affirmer un appel général et éloigné.

[2] *Montée du Carmel*, l. II, c. 11 et 12. Ces trois signes sont les suivants : la méditation devient difficile et impraticable ; l'âme n'éprouve aucune envie de fixer l'imagination sur aucun objet

L'appel individuel et prochain reste *suffisant* et *inefficace* chez ceux qui y résistent, chez les autres qui sont dociles, il est *efficace* et les conduit à l'union d'amour suivant le degré fixé par la Sagesse divine et correspondant à la capacité de chacun ».

Cette distinction du P. Garrigou-Lagrange est d'une grande importance et comme le remarque judicieusement le P. Bainvel, « si elle ne résout pas pleinement la question, elle aide cependant à s'y reconnaître » [1].

Pouvons-nous péciser encore davantage ? A qui s'adresse l'appel prochain et personnel ?

« L'appel prochain et individuel, enseignait le P. Yves, s'adresse ordinairement à toutes les âmes ferventes, mortifiées et fidèles à l'exercice de la sainte oraison. Dieu a coutume de récompenser ces âmes par le don de la contemplation infuse ».

Notons bien les nuances de cette réponse, car tous

extérieur ou intérieur ; elle se plaît à se trouver seule avec Dieu fixant sur lui son attention aimante.

[1] P. BAINVEL. Introduction à la dixième édition des *grâces d'Oraison*, du P. POULAIN. LXXXIX-XC. Le P. Bainvel ajoute : « Je la trouve appliquée par le P. Lehmkuhl dans sa Theologia moralis à la question non moins délicate de la vocation religieuse».

Comme *confirmatur* à ce qu'enseigne Lehmkuhl au sujet de l'appel éloigné et prochain à la vie religieuse, écoutons le P. JOMBART : « S'il s'agit de la vie religieuse en général, bien des auteurs admettent que tous les chrétiens n'ayant pas d'empêchement spécial, y sont appelés, au moins d'un appel éloigné qu'ils peuvent généralement rendre prochain et efficace par la prière et la correspondance aux grâces. Le canon 538 du *Codex Juris canonici* favorise cette manière de voir. » *Les principes de la vie religieuse*, par le P. PIERRE COTEL, p. 175.

les mots y ont leur importance. En affirmant que l'appel prochain s'adresse *ordinairement* à toutes les âmes ferventes, le P. Yves n'entend pas exclure des exceptions. Il l'avait constaté lui-même : « Il y a des âmes très ferventes et adonnées à l'oraison qui ne seront contemplatives que dans le ciel. Dire que c'est par leur faute que ces âmes ne sont pas contemplatives, c'est aller contre la vérité et jeter le trouble dans les consciences. Les Saints eux-mêmes, en des textes indiscutables, nous l'ont fait clairement comprendre [1].

En ajoutant que Dieu *a coutume* de récompenser les âmes généreuses et fidèles à l'oraison par le don de la contemplation infuse, le Père indique nettement le caractère gratuit de cette faveur. Ce n'est pas l'âme qui s'élève à une telle contemplation. C'est Dieu qui la donne. Ce n'est pas une contemplation acquise, c'est une oraison *infuse*. Elle ne peut s'obtenir par nos efforts ou par notre activité personnelle aidée de la grâce commune. C'est une faveur toute spéciale que Dieu, dans sa libéralité infinie, accorde *habituellement* aux âmes ferventes, mais sans y être tenu par aucune loi de son gouvernement divin. Il reste le Maître. Le Père Yves aimait à rappeler à ce

[1] Voyez quelques-uns de ces textes dans SCHRYVERS. *Les principes de la vie spirituelle*, 228-233. Suivant la distinction faite plus haut, on peut dire que ces âmes qui ne sont pas élevées à la contemplation ou ne le sont que d'une manière imperceptible, se trouvent cependant dans la *voie mystique* à cause de l'efflorescence en elles de certains dons du Saint-Esprit, surtout du don de piété.

sujet le mot de Ste Thérèse à ses religieuses : « La contemplation n'est pas laissée à votre choix, mais à celui du Seigneur. Laissez faire le Maître de la maison. Il est sage, il est puissant, il sait ce qui nous convient et aussi ce qui lui convient à lui-même ». [1]

Ces âmes ferventes et généreuses atteintes par l'appel individuel et prochain à la contemplation infuse se rencontrent dans tous les milieux. Elles sont particulièrement nombreuses dans la vie religieuse, plus spécialement dans les ordres contemplatifs. On en trouve aussi dans le monde. Le Père Scaramelli affirme, après trente ans de missions, « qu'il se rencontre à peu près en tout lieu quelque âme que Dieu conduit par ces voies mystiques à une haute contemplation » [2]. Le cardinal Vivès constate le même fait : « In omnibus fere civitatibus et

[1] Ste Thérèse. *Chemin de la Perfection*, ch. 17, p. 136.

Jugeons par ce court exposé de la doctrine du P. Yves, combien il était loin de dire que « si une âme baptisée ne parvient pas à la contemplation, c'est toujours par sa faute ». — On a reproché à ceux qui enseignaient comme lui que Dieu accorde généralement la contemplation infuse aux parfaits d'avoir écrit que « la prière humble et incessante obtient *sûrement* de la divine miséricorde cette eau vive de la contemplation comme s'il était dit : « Venez, montez dans le train à la station « méditation », avec la résolution de poursuivre le voyage, vous arriverez *sûrement* au point terminus : la haute contemplation ». Feuilleton de *La Croix*, page intercalaire (14. 1. 1923), reproduisant un article des *Etudes carmélitaines*. Juillet-Décembre 1922.

P. Yves s'est indigné contre cette déformation de la doctrine traditionnelle. Voyez L. V. S. VII, 659-663. *Une fausse interprétation de notre doctrine.*

[2] Scaramelli. *Directoire mystique*, tr. I, nos 1, 2.

locis inveniuntur animae Deo specialiter dilectae, quarum directis exigit notitiam viarum contemplationis » [1].

Mais, hélas ! si grand que soit leur nombre, ces âmes ne sont qu'une faible minorité en regard de l'immense multitude des chrétiens, et parmi ces privilégiées, plusieurs, soit par infidélité à la grâce, soit par indolence spirituelle, soit par erreur de direction n'arrivent pas aux sommets où Dieu voulait les conduire. Il nous faut redire là aussi la mystérieuse parole : « *Multi vocati, pauci electi* ». Telle était la pensée du P. Yves au sujet de l'appel à la vie mystique.

Peut-on désirer cet appel et les grâces éminentes qui l'accompagnent ? Sans hésitation aucune, le Père répondait : oui [2]. Les personnes qui ne sont pas encore dans l'étape mystique, enseignait-il, peuvent désirer et demander avec humilité l'union mystique, parce qu'elle est un puissant moyen de se sanctifier plus vite et davantage, et en même temps le terme du développement normal de la vertu et de la perfection chrétienne. — Mais elles doivent unir à ce désir une résignation parfaite à tout ce que Dieu décidera.

[1] Card. Vivès, O. M. C. *Compendium theologiae ascetico-mysticae.* (Ed. 3ª), 12.

[2] C'est bien là l'enseignement unanime de tous les théologiens. Voyez P. Maynard. *Traité de la vie intérieure.* II, nº 75. P. Poulain, *op. cit.*, ch. XXV. Désir de l'union mystique, pp. 485-490 (10e édit.). Les textes cités par le P. Poulain, de la page 491 à 504, prouvent tous avec évidence que les âmes qui sont dans l'étape ascétique peuvent et doivent désirer l'union mystique.

Celles qui sont déjà dans l'étape mystique doivent avoir le désir d'avancer dans cette voie. Jusqu'où ? Lorsque le P. Yves lisait dans un livre : « *Vous pouvez désirer le premier degré d'union*, il effaçait résolument ces mots : *le premier degré* et laissait la phrase ainsi : Vous pouvez désirer l'union, c'est-à-dire, l'union parfaite pour vous, selon les desseins de Dieu et votre capacité, car Dieu désire pour chaque âme le degré d'union qui lui assurerait, au moment de la mort, l'entrée immédiate dans le ciel sans passer par le Purgatoire.

Dans tous ces désirs de l'union mystique, il voulait une grande discrétion et une sage modération. Il avait noté comme particulièrement justes les remarques suivantes du P. de la Taille [1] : « Premièrement, puisque l'âme, même en état de grâce, ne peut se donner la contemplation par le jeu de ses facultés, il est inutile qu'elle s'y évertue. Deuxièmement, puisque la contemplation est dans le prolongement normal de la vie de la grâce, il est à propos que l'âme s'y dispose : d'abord et principalement par la charité à qui il appartient d'introduire la lumière contemplative ; en second lieu, par la correction des mauvaises habitudes de l'esprit ou du cœur qui empêcheraient cette lumière de sourdre et de se dégager. Quant à souhaiter l'avènement de cette

[1] Dans son opuscule l'*Oraison contemplative*, le P. Yves, qui a étudié avec soin cet ouvrage du P. DE LA TAILLE, le caractérise ainsi : « à partir du paragraphe III, jusqu'à la fin, opuscule excellent ».

lumière comme chose prochaine et la demander expressément comme on demande les biens qui nous sont nécessaires ou avantageux pour le présent, c'est comme si un enfant, en se mettant au lit le soir demandait à Dieu de se réveiller le lendemain matin avec vingt centimètres de plus. Il aura vingt centimètres de plus un jour ; il les aura en leur temps, si Dieu lui prête vie. En attendant, ces désirs indiscrets sont à tout le moins des pertes de temps.

Voici quant à la période d'approche. Une fois la contemplation constatée, il faut, au contraire, stimuler l'âme à s'en nourrir et à y progresser ; ce qui veut dire s'y adonner en faisant les sacrifices voulus : sacrifices des curiosités de l'esprit, des écarts de l'imagination, des inutilités de la conversation, des occupations sans but ordonné à la charité envers Dieu ou envers le prochain, enfin et surtout des libertés du cœur et des sentiments, libertés qui sont pour la charité des servitudes et des entraves dont il faut la libérer. Surtout il faut mettre l'âme en garde contre l'amour-propre et l'égoïsme. Elle ne doit pas se coller à ce qu'il y a de délicieux dans les communications divines ; elle doit malgré la jouissance et par delà la jouissance, chercher Dieu purement ; c'est-à-dire qu'elle doit s'exercer à jouir de Dieu uniquement pour lui-même à la façon des élus du ciel : *Sufficit mihi si Deus meus vivit*, en évitant de souiller sa jouissance par aucun retour de complaisance égoïste, ce qui ne serait pas jouir de Dieu pour lui mais, jouir pour elle-même du plaisir que

donne l'union divine. Cela, non combattu, serait le plus décisif obstacle au progrès, en même temps qu'une source d'illusion déplorable » [1].

* * *

Il ne reste plus qu'à répondre à la troisième question. Pour arriver à l'union transformante, l'âme doit-elle passer par toutes les phases et vérifier en elle toutes les grâces et faveurs décrites par Ste Thérèse, lorsqu'elle parle de la cinquième, sixième et septième Demeure du Château intérieur ?

Nous allons rencontrer ici une grosse difficulté qui n'a pas échappé au P. Yves et que nous pourrions appeler avec justesse la pierre d'achoppement de la théologie mystique.

Tous les lecteurs de Ste Thérèse savent que lorsqu'elle parle de la cinquième Demeure du Château de l'âme, l'oraison d'union qu'elle décrit est une sorte d'oraison semi-extatique, un premier degré de l'extase. Elle déclare que cette oraison ne doit pas être désirée. C'est un *sentier abrégé* pour arriver aux demeures supérieures, mais le Seigneur peut conduire les âmes à ces demeures sans les faire passer par ce chemin abrégé. Elle indique même un autre moyen d'acquérir l'union : s'efforcer de n'avoir pas d'autre volonté que la Volonté divine [2].

Evidemment le P. Yves, qui admettait avec tous

[1] P. DE LA TAILLE, *op. cit.*, 40-42.
[2] Ste THÉRÈSE. *Château de l'âme.*

les théologiens mystiques que l'on ne doit pas désirer les faveurs exrtaordinaires, ne voulait pas que l'âme contemplative désirât les phénomènes extraordinaires concomitants de cette oraison décrite par Ste Thérèse, mais il enseignait que l'âme pouvait désirer *ce qui fait le fond intime de cette oraison* et des deux supérieures décrites à la sixième et septième Demeure.

Après la lecture de l'ouvrage du P. Lamballe sur la Contemplation nous avions un jour consulté le P. Yves sur cette question qui nous paraissait très obscure, car certains auteurs (entr'autres le P. Lamballe) ne voyait rien d'extraordinaire dans l'oraison de la cinquième Demeure. Le P. Yves nous répondit : « Lorsque le P. Lamballe écrit : « Il serait étonnant que les contemplatifs aient passé d'un ordre à un autre et soient entrés dans la voie du miracle sans s'en être aperçus ou sans l'avoir laissé entendre », il faut lui répondre : « ils sont entrés, non dans la voie du miracle, mais dans la voie de l'extraordinaire et ils s'en sont parfaitement aperçus et ils nous l'ont parfaitement fait savoir puisqu'ils nous avertissent de ne pas désirer cette opération divine ». — Lorsqu'il écrit que « ces miracles leur ont semblé la continuation naturelle d'un état qui n'était pas miraculeux », il faut répondre qu'ils ont vu une distinction profonde entre les deux états (quiétude ou contemplation extraordinaire) [1]. Cependant, il ne

[1] Ste Thérèse. *Œuvres*. Retaux, 1907. II, 296, 2me lettre au P. Rodrigue Alvarez. *Vie*, ch. 18.

faut pas accorder qu'ils aient vu dans l'union quelque chose de miraculeux, c'est-à-dire une opération divine extraordinaire donnant à une de nos facultés naturelles une activité supérieure à celle que lui donne communément la grâce, comme l'est la lumière prophétique imaginaire ou intellectuelle dont nous parle S. Thomas [1]. Si je ne me trompe, il doit y avoir chez le P. Lamballe une confusion entre l'opération transitoire qui est *la touche d'union* et l'état général d'âme qu'on peut qualifier « d'union », état que les touches perfectionnent directement, état vers lequel l'âme qui reçoit ces touches marche comme « par un chemin de traverse » ou un sentier abrégé [2], mais qu'une âme introduite dans la contemplation peut atteindre sans touches, si elle sait grandir dans le renoncement et tendre vers la réduction complète d'elle-même au mouvement divin ».

Dans un sens conforme à ce qu'il nous écrivait,

[1] S. Thomas. 2-2ae, q. 173, a. 2, c. — Au sujet de ces faits extraordinaires, notons ici en passant que le P. Yves ne concédait pas volontiers que l'extase, ainsi que l'écrit le P. Garrigou-Lagrange, L. V. S., I. 158 « n'implique (au moins nécessairement) rien d'extraordinaire au sens propre du mot. Elle paraît provenir souvent de la *faiblesse* de l'organisme qui défaille sous l'action divine ». Pour lui, il écrit : « La « faiblesse » de l'extase ou l'aliénation des sens est consécutive à une opération intérieure absolument originale que S. Jean de la Croix connaît parfaitement, qu'il nomme la touche d'union (et Ste Thérèse, l'union et au degré fort, l'extase) et qu'il recommande de ne point désirer, comme le fait aussi sainte Thérèse, non par crainte d'illusion, mais parce que cette opération est extraordinaire et dépend du bon plaisir de Dieu. Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. 26 et 32 ».

[2] Expression de Ste Thérèse. *Château*. Ve Demeure, ch. 3.

le Père Yves, dans l'édition de Ste Thérèse à son usage, avait noté soigneusement ce qui suit. Après avoir signalé que certains auteurs entendent par *sentier de traverse* dont il est parlé dans cette cinquième Demeure, *la voie mystique* qui ne commencerait selon eux qu'à cette demeure et qui ne se poursuivrait qu'avec les phénomènes également extraordinaires dont il est parlé dans la sixième et septième Demeure, il écrit corrigeant une note de l'Editeur des œuvres de la Sainte : « Tout ce chapitre et ce passage en particulier est de la plus haute importance. Ste Thérèse y montre qu'on a entrée par deux voies à l'état d'union transformante qui est propre à la septième Demeure. L'une de ces deux voies est *extraordinaire* : *le Sentier de traverse*, dont parle Ste Thérèse. Cette voie n'appartient qu'à un petit nombre d'âmes appelées de Dieu à faire l'expérience des états surnaturels élevés [1]. L'autre voie, *tout en*

[1] Cette interprétation donnée par le P. Yves au « sentier de traverse » est celle de PHILIPPE DE LA SAINTE TRINITÉ. *Théol. myst.* III, 71, d'ANTOINE DU SAINT-ESPRIT, *Direct. myst.*, tract IV, disp. I, sect. IX, de VALLGORNERA, *Theol. myst.*, II, 137. SAUDREAU. *Degrés de la Vie Spirituelle*. II, 101 (5e édit.) *Etat mystique*, 46-61 (2e édit.), P. ARINTERO. *Evolucion mistica*, 639. *Cuestiones misticas*, 325, P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, 307-314. JACQUES MARITAIN, L. V. S., VII. 644, n. 2. Le P. Yves avait très loyalement étudié les arguments du P. POULAIN, qui n'admet pas cette interprétation. *Grâces d'Oraison*. XVIII, n. 3. 254. XXIX, nº 6. 565. Il ne les trouvait pas décisifs. Il regrettait la note des nouvelles traductions de Ste Thérèse disant p. 151 du *Château* que d'après la Sainte, il y a deux voies pour conduire à l'état d'union : la voie mystique et la voie *non mystique*. Il corrigea cette note. Ste

étant mystique et ordinaire, se trouve, par là même, accessible à toutes les âmes de bonne volonté ». Afin d'être bien compris et pour qu'on ne se trompe pas sur sa pensée, il ajoute : « Il ne faudrait pas croire qu'on peut arriver à l'état d'union transformante sans passer par la voie de contemplation infuse ou mystique. Ce serait formellement inexact. Il n'est affirmé par S^te^ Thérèse qu'une chose : que pour arriver au mariage spirituel ou à l'état d'union transformante, la grâce spéciale d'oraison mystique désignée par elle sous le nom d'*union* et par S. Jean de la Croix sous celui de « *touche d'union* » n'est pas absolument nécessaire. Mais les autres préparations ou purifications passives demeurent nécessaires et elles sont l'effet de la contemplation obscure, contemplation mystique ordinaire ».

Le Père Yves affirmait donc formellement que l'âme déjà favorisée des formes initiales de la contemplation pouvait sans éprouver les faveurs extraordinaires de la 5^e^ et 6^e^ Demeure, *réaliser le progrès foncier qu'impliquent ces deux étapes* et parvenir à la septième Demeure. Pour lui « *de la quiétude à l'union transformante, il y a continuité, que*

Thérèse, rectifiait-il, avec l'abbé Saudreau, ne dit rien de semblable ; si elle le disait, elle contredirait sa doctrine constante (Cf. *Chemin...*, ch. 18, 19, 20, 21). Elle dit seulement — et la nouvelle traduction des Carmélites de Paris en témoigne comme le texte original — que l'on entre dans cette cinquième Demeure ou par l'union *qui est un commencement d'extase* ou sans elle. Or, on peut ne pas avoir cette union extatique et avoir reçu des grâces mystiques fort précieuses.

les touches d'union soient données ou non. Ces touches d'union, extases, ravissements et autres faveurs extraordinaires ne constituent pas la substance des degrés supérieurs de la vie mystique. »

Quels sont donc, en dehors de ces phénomènes extraordinaires sinon miraculeux, les traits spécifiquement caractéristiques des degrés supérieurs ?

Pour la cinquième Demeure, c'est une passivité de l'âme plus complète encore que dans l'oraison de quiétude. « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise. » [1]

La sixième Demeure comporte une union plus intime s'épanouissant en une connaissance très parfaite des grandeurs de Dieu, des misères et de l'ingratitude de l'âme.

La septième Demeure, ou union transformante, est l'union aussi parfaite qu'elle peut l'être ici-bas, c'est l'âme livrée habituellement et totalement au Christ, transformée en Lui, réalisant dans sa plénitude le grand précepte : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit* » (Luc, X, 27).

« Il ne faut pas croire, écrivait le P. Yves, que l'union transformante implique essentiellement les deux phénomènes miraculeux de la vision de la Très

[1] Le P. Garrigou-Lagrange. *Perfection chrétienne et contemplation.* I, 306 à 323, suivant pas à pas les descriptions de sainte Thérèse, nous donne très exactement la mesure du progrès de l'âme. De même l'abbé Saudreau. *Les degrés de la Vie Spirituelle,* II, l. V, VI, VII. P. Gerest. *Memento de la Vie Spirituelle,* 357-381, etc.

Sainte Trinité et de la révélation à l'âme de sa prédestination. Tout cela ne constitue pas le fond intime de l'union transformante. Il n'est autre que l'*amour parfait à l'état habituel* ». Le Père faisait remarquer encore, à la suite de S. Jean de la Croix [1], qu'il y a plusieurs degrés en l'union d'amour et dans la perfection de la charité. Les âmes ne sont pas toutes capables du même degré : l'une reçoit plus, l'autre moins, l'une de telle manière, l'autre d'une manière différente. Lorsque chacune a atteint la plénitude qui lui convient, elle est arrivée à l'union transformante.

Ainsi, et c'est la conclusion très nette qui se dégage de l'enseignement du P. Yves, l'âme purifiée par les épreuves décrites par S. Jean de la Croix sous le nom de nuit passive des sens et de l'esprit peut arriver à l'union transformante sans être favorisée d'aucun phénomène extraordinaire et miraculeux.

En est-il bien ainsi ? Plusieurs théologiens mystiques ne le croient pas. D'après eux, les phénomènes extraordinaires (extase, vol de l'esprit, paroles surnaturelles, touches divines, visions, révélations) seraient comme exigés par le développement normal du surnaturel arrivé à ces degrés supérieurs. Il n'y a, croyons-nous, qu'un moyen de dirimer le débat. C'est celui des faits. Peut-on, en se basant sur des faits certains, prouver qu'une âme est arrivée à ces

[1] S. Jean de la Croix. *Montée du Carmel*, l. II, ch. 4. (Hoornaert, I, 72. Carmélites, II, 133). *Cantique*. Strophe 14 (Hoornaert, IV, 90 ; Carmélites, IV, 147).

hauts sommets de la vie spirituelle sans avoir éprouvé en elle ces phénomènes miraculeux décrits si minutieusement par Ste Thérèse, dans la sixième Demeure surtout. Le P. Poulain a très bien étudié le cas des Saints qui passent comme n'ayant pas eu d'états extraordinaires : S. Vincent de Paul, S. François de Sales, S. Pierre Canisius, S. Berchmans et le Bienheureux Le Fèvre. Il montre qu'ils n'ont pas été privés de ces états extraordinaires comme on le croit communément, mais il ne détermine pas — ce qui est le point vraiment intéressant — le rapport de ces faits extraordinaires avec le développement de la vie intérieure de ces Saints.

Le P. Yves, lui, citait Ste Thérèse de l'Enfant Jésus. Il écrivait : « Dans l'*Histoire d'une âme*, je ne vois d'extraordinaire que trois choses : 1° la vision prophétique que la petite Thérèse eut vers l'âge de cinq à six ans, de l'épreuve de son père ; 2° l'apparition de la Sainte Vierge qui la guérit, à dix ans, d'une maladie grave ; 3° enfin, la blessure mystérieuse d'un trait de feu ardent qu'elle ressentit en faisant son Chemin de Croix, quelques jours après son offrande à l'amour miséricordieux. Les deux premiers phénomènes sont sans rapport direct avec sa vie d'oraison. Le troisième, qui est très probablement

[1] *Des grâces d'oraison*. ch. XXVIII, nos 16-24, pp. 556-559. Pour une étude plus complète de ce point de vue, voyez au sujet de S. Vincent de Paul, L. V. S., I 202-213. *S. Vincent de Paul et la vie intérieure*, par A. Garnier ; au sujet de S. François de Sales. *S. François de Sales contemplatif*, par A. Saudreau, L. S. V., XVI, 38-52.

une touche d'union, a eu certainement une influence sur sa vie intérieure, mais qui oserait prétendre que sans cette faveur extraordinaire, Ste Thérèse n'aurait pu arriver à l'union transformante ? Personne assurément. En tout cas, elle y est arrivée sans éprouver les phénomènes extraordinaires décrits par Ste Thérèse à la sixième Demeure » [1].

Nous avons là encore sous les yeux le fascicule de la *Vie spirituelle* consacré à la petite Sainte de Lisieux, avec les annotations manuscrites du P. Yves. Il a beaucoup goûté l'article où le P. Bernardot étudie la vie contemplative de la Sainte. Il y a souligné les passages suivants qui répondaient parfaitement à sa propre pensée : « Il est vrai, nous ne voyons pas dans sa vie les visions et les révélations, les extases et les ravissements qui accompagnent souvent la vie mystique. Mais ce fait ne constitue pas une infériorité. Il faut plutôt voir dans cette absence de phénomènes sensibles la preuve de la pureté de sa contemplation et de la simplicité de cette âme s'ouvrant comme naturellement au don divin... Quelques mois avant sa mort, elle avait dit : « Il faut que tout ce que je fais, les petites âmes puissent le faire ». S'il est vrai, comme nous croyons l'avoir établi, qu'elle a *désiré* et qu'elle a *atteint* ce sommet de la vie mystique d'où l'on entre de plain-pied au ciel, au sortir de cette vie, le mot que nous venons de rapporter, comme tout l'enseignement de

[1] Extases, rapt violent, visions, révélations, etc. Voyez *Château*, VIe Demeure.

la Bienheureuse sur la « petite voie » est chargé d'une signification singulièrement importante. « Si je vous ai induites en erreur avec ma petite voie, dit-elle à ses novices avant de mourir, je viendrai vous le dire ». Elle est descendue, mais pour dire : « Ma petite voie est sûre, cette voie de la pure foi et des immenses désirs ». La « petite doctrine » de S^te^ Thérèse de l'Enfant-Jésus continue l'enseignement traditionnel : le plein développement de la grâce, des vertus et des dons se trouve atteint dans l'union transformante et toutes les âmes peuvent aspirer à cette plénitude. En même temps, la « petite doctrine » et le grand exemple de la Sainte nous montrent mieux que bien des dissertations savantes comment il faut distinguer l'essentiel de l'accidentel dans ce développement normal de la grâce sanctifiante. On dirait (et c'est la note qui tout à la fois la distingue dans le concert et l'unit profondément à l'esprit de son Ordre, à l'esprit de S^te^ Thérèse et de S. Jean de la Croix, présent en elle à un degré éminent), on dirait qu'elle a eu pour mission propre d'opérer, en fait et en droit, comme un dépouillement, une séparation, laissant de côté tout ce qui est de surcroît, pour que la substance seule demeure et soit manifestée. Précieuse leçon qui pourra, nous le souhaitons, faire tomber bien des erreurs et bien des préjugés. Si l'enseignement traditionnel sur l'appel des âmes chrétiennes à la contemplation, tient que *toutes les petites âmes peuvent faire ce qu'a fait Thérèse,* il tient aussi *qu'il ne leur est pas demandé*

de faire plus que ce qu'a fait Thérèse, — certes ! car il n'est rien de meilleur que le terme auquel elle est parvenue, comme au sommet de la suprême humilité, par cette petite voie qui est le moyen sûr et à la portée de tous d'avancer vers le don de la contemplation et de l'union transformante, et de les obtenir de la divine grâce : *neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me* » [1].

[1] L. V. S., X. 120, 157, 158. Voyez le même point de vue développé longuement par le P. Petitot. *Ste Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle*. 87-119. Absence de faveurs extraordinaires fréquentes. Le P. Théodore de St Joseph. *Les ascensions de l'âme de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, écrit à son tour : « Il importe de ne pas identifier l'essentiel de la vie contemplative avec ses phénomènes accidentels et surtout de ne pas l'amoindrir en le restreignant à certaines grâces du genre *gratis datae*... L'exemple de notre bienheureuse Thérèse nous semble suggestif à ce point de vue. En effet, les faveurs extraordinaires furent extrêmement rares en sa vie et cependant les différents degrés de l'oraison infuse, elle les gravit tous, au moins dans leur fond bien que dans son autobiographie rien ne montre qu'elle en eût jamais clairement conscience pour elle-même. Ainsi Thérèse, par sa méthode si simple, presque enfantine, est allée à l'union mystique sans les privilèges concomitants qui sont la part exclusive de certaines âmes... » pp. 2, 3, 4.

Quelle est donc cette méthode ? « *Je m'occupai intérieurement et uniquement à m'unir de plus en plus à Dieu, sachant que le reste me serait donné par surcroît* », nous dit-elle. — Nous verrons, dans la deuxième partie de cette Introduction que ce fut la méthode du P. Yves. C'était aussi celle du Curé d'Ars. A un prêtre qui le consultait sur sa manière de faire oraison il répondit : « Dès le commencement de la journée, je tâche de m'unir fortement à Notre-Seigneur et j'agis ensuite avec la pensée de cette union ». Francis Trochu. *La vie d'oraison du Curé d'Ars*, L. V. S., XVIII, 340.

Telle est, rapidement indiquée, la solution du P. Yves aux principaux problèmes de la théologie mystique. On la trouvera peut-être trop simple ? N'a-t-on pas dit, au sujet de la doctrine mystique qu'il défendait : « Elle sera souvent préférée par ceux surtout qui cherchent une théorie simple : celle-là l'est à souhait, elle peut s'exprimer en deux lignes et n'ajoute aucun mystère à ceux de la foi » [1]. Le P. Yves ne croyait pas que la simplicité fut un obstacle à la vérité et, sans qu'il en cherchât d'autres, les mystères de la foi lui suffisaient.

* * *

Nous tenons maintenant la pensée du P. Yves sur l'ensemble de la théologie mystique. Il ne nous reste plus qu'à faire connaître sa doctrine sur la nature et le rôle du don de sagesse dans la vie mystique. C'est là, en effet, le point précis qui a attiré surtout son attention et sur lequel il a insisté davantage.

Pour être bien compris, rappelons ici brièvement les notions élémentaires sur les dons du Saint-Esprit et leur rôle dans notre sanctification. Ces notions, le P. Yves les supposait connues de tous ses lecteurs. Les voici telles qu'elles nous sont données par l'angélique Docteur S. Thomas d'Aquin.

La Trinité tout entière, enseigne S. Thomas, ha-

[1] P. POULAIN. *Des grâces d'oraison*, 652 (10e éd.), n. 140. Cette remarque a été faite au sujet de la doctrine de l'abbé Saudreau qui, dans ses grandes lignes, est celle du P. Yves.

bite dans l'âme en état de grâce. La grâce sanctifiante qui nous rend conformes à Dieu, nous assure en effet, suivant la promesse de Jésus, la présence des trois divines Personnes. Nous avons le très grand bonheur de pouvoir jouir d'Elles, *potestatem fruendi divina Persona* [1]. Le Père ainsi présent dans l'âme lui envoie le Fils et tous deux lui envoient l'Esprit-Saint. Cet Esprit divin prend la direction de l'âme en état de grâce. Il y fait éclore et prospérer les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. Il y met des vertus infuses de prudence, de justice, de force et de tempérance qui se surajoutent aux vertus naturelles, les transforment et les adaptent à l'état surnaturel de l'âme. Ce n'est pas tout. Même ornées des vertus infuses les facultés de l'âme ne sont pas encore pleinement disposées à recevoir les touches et les motions du Saint-Esprit. Pour que l'âme reçoive avec docilité ces impulsions et les suive avec facilité et promptitude, il est nécessaire que Dieu lui donne encore des aptitudes spéciales. Il le fait, car il est dans les habitudes de Dieu qui dispose de tout avec suavité de préparer le mobile avant de lui donner la motion [2].

Ces aptitudes spéciales qui rendent l'âme impressionnable aux touches du Saint-Esprit, mobile à ses impulsions, docile à ses directions, c'est ce que le langage chrétien nomme les dons du Saint-Esprit. Pour nous rendre dociles à toutes les inspira-

[1] S. THOMAS, I, q. 43, a. 3.
[2] 1-2ae, q. 61, q. 62, q. 63, q. 68.

tions célestes, pour nous porter à la pratique de toutes les vertus d'une manière excellente, surhumaine et comme divine les dons du Saint-Esprit sont au nombre de sept. — La Sainte Ecriture les énumère dans l'ordre suivant : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte de Dieu [1].

Le don de sagesse répond à la vertu de charité, les dons d'intelligence et de science sont auxiliaires de la vertu de foi, le don de conseil perfectionne la prudence, celui de piété la vertu de justice, le don de force vient en suppléance à la vertu de force et le don de crainte vient en aide aux vertus d'espérance et de tempérance [2].

Sous l'action des sept dons s'épanouissent dans l'âme *les plus sublimes des vertus : les huit béatitudes évangéliques*. Le don de crainte produit la pauvreté en esprit, c'est-à-dire l'humilité et le détachement du cœur ; la piété fait les âmes douces envers Dieu, envers le prochain et envers elles-mêmes. La science vraie amène les saintes larmes, parce qu'elle nous découvre avec nos devoirs la difficulté au bien qui est en nous. La force se manifeste par une faim et une soif de justice qui est comme insatiable. Le conseil nous donne d'entendre que le moyen par excellence d'obtenir miséricorde est de faire miséricorde. L'intelligence purifie le cœur qui est l'œil

[1] Isaïe, XI, 2.

[2] 1-2ae, q. 68, 2-2ae, q. 45 ; q. 8 et 9 ; q. 52 ; q. 121 ; q. 139 ; q. 19.

intérieur par lequel on voit Dieu. La sagesse pacifie l'âme, met l'accord parfait entre ses puissances et complète en nos âmes la ressemblance divine.

Enfin, grâce toujours aux dons du Saint-Esprit, mûrissent dans l'âme docile aux inspirations ces *actes savoureux* que S. Paul appelle *les fruits du Saint-Esprit* : la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté [1].

Telles sont rapidement indiquées les merveilles opérées par les dons du Saint-Esprit dans les âmes généreuses et ferventes qui n'éteignent pas et ne contristent pas l'Esprit-Saint [2].

* * *

Si les dons du Saint-Esprit jouent un rôle si important dans la sanctification de l'âme, leur interven-

[1] Gal. V. 22. — 1-2ae, q. 70.

[2] Nous venons d'esquisser la doctrine sur les dons du Saint-Esprit, telle que l'exposait le P. Yves à la suite de S. Thomas. Au sujet des questions librement controversées sur ce point, rappelons simplement que le P. Yves pensait avec le P. Frojet, le P. Gardeil, le P. de Guibert, etc., que l'action du S. Esprit n'intervient pas dans chaque acte de vertu. Il admettait aussi que le champ d'action des dons du Saint-Esprit est aussi étendu que celui des simples vertus et que les mêmes actes peuvent être successivement et la matière des vertus et celle des dons. Sur ces hautes et intéressantes questions spéculatives, on consultera avec profit, *Ami du clergé*, 1898, septembre, décembre et 1900 janvier, *Revue thomiste*, 1899, p. 530 sq. *Dictionnaire Vacant* (mots : Don du Saint-Esprit, article du P. Gardeil, col. 1779, sq.) R. A. M., Dons du Saint-Esprit et vie mystique (article du P. de Guibert), IV, 321-345.

tion ne doit pas être absente de la contemplation mystique, source féconde de la sainteté. Quelle est au juste cette intervention et quels sont les dons qui concourent formellement à la contemplation mystique ? Nous sommes ici au cœur de notre sujet.

La contemplation étant un exercice éminent des vertus théologales, les théologiens assignent ordinairement comme dons de la contemplation ceux qui perfectionnent la foi et la charité: les dons de science, d'intelligence et de sagesse.

Le don de science, disent-ils, manifeste au contemplatif, le vide, la vanité, la fragilité de toutes les choses créées et spécialement de la beauté corporelle : *Fallax gratia et vana est pulchritudo*. En quelques instants, il révèle à l'âme beaucoup mieux que des années de méditation ne pourraient le faire, la gravité et la malice de ses péchés. « La notion pratique du péché dérive de la grâce, écrivait le Père Yves. La raison exprime ce qu'il est, mais ne le pénètre pas. Il faut la lumière de l'Esprit-Saint pour en faire comprendre la malice ». Cette lumière qui creuse dans l'âme la blessure de la componction nous est communiquée par le don de science.

Le don d'intelligence, sans apporter au contemplatif la vision intuitive des mystères, les lui fait connaître plus parfaitement. Il lui révèle le sens caché des textes scripturaires, il lui donne une connaissance plus intime de la Crèche, de la Croix et de l'Eucharistie. « Un ensemble d'analogies, de convenances qui se montrent successivement à l'œil de

l'esprit, apportent une certitude pleine de douceur. L'âme se dilate à ces clartés qui enrichissent la foi... Tout lui semble nouveau ; et quand elle regarde derrière elle, elle compare et voit clairement que la vérité toujours la même, est maintenant saisie par elle d'une manière incomparablement plus complète » [1].

Le don de sagesse communique à l'âme un goût très intime de Dieu et des choses divines. Il lui donne d'éprouver une saveur spéciale qui lui fait trouver Dieu partout et ne lui permet de goûter que Lui seul. Il transforme tellement l'âme qu'elle ne pense et ne juge plus humainement, mais divinement.

Le don de sagesse est par excellence le don de la contemplation, car il contient éminemment tout ce qui est dans les dons de science et d'intelligence. *Supra donum sapientiae, quod est perfectissimum inter omnia dona, fundatur tota quanta est mystica theologia,* enseignait à l'Université de Fribourg celui qui fut le professeur de théologie mystique du P. Yves.

Il nous faut montrer maintenant comment le P. Yves a su développer cet enseignement. Nous avons dit plus haut qu'il nous avait laissé deux études, l'une plus étendue, sous le titre : *le don de Sagesse dans la contemplation mystique,* l'autre plus brève, sous le titre : *Esquisse de doctrine sur la vie avec Dieu.*

[1] Dom Guéranger. *L'année liturgique.* Le temps pascal III. Le don d'intelligence, 438 (17e édit.). On lira aussi avec profit dans le beau livre du P. Joret. *La Contemplation mystique,* ce qui se rapporte au rôle des dons d'intelligence, de science et de sagesse dans la contemplation. 54-62.

Ces deux traités se complètent mutuellement et insistent sur les mêmes idées.

Bien qu'ils soient imparfaits, ces deux traités apportent des lumières. Le P. Bainvel dans sa remarquable introduction au livre du P. Poulain nous dit en parlant du don de Sagesse qu'il serait désirable que ce sujet fut approfondi par les théologiens. « Il y a là, dit-il, une veine à exploiter, certaines lumières à recueillir » [1]. Le P. Yves a essayé modestement d'exploiter cette veine et de recueillir ces lumières.

Sa doctrine sur le don de Sagesse se ramène aux points suivants :

1. — Le don de sagesse est une perfection particulière de l'entendement ou intelligence en relation très intime avec la volonté animée par la charité.

2. — Il tient lieu éminemment de ce que certains auteurs appellent « *les sens spirituels* ». Si nous voulons, en effet, parler sans métaphore et en toute rigueur doctrinale « les sens spirituels » ne sont pas des facultés distinctes de celles de l'âme et les sensations spirituelles ne sont que des opérations spéciales de nos facultés connaissantes ou affectives, opérations produites en nous tout particulièrement par le don de Sagesse.

3. — Ce don nous est surtout comme « *un sens d'estime de Dieu et du divin* ». Par le moyen de la sympathie profonde qui vient de la parenté, de la communauté de vie établie entre Dieu et l'âme dans la charité, il nous permet de goûter la douceur de

[1] P. BAINVEL, *Introduction*, o. c. XXXVI.

Dieu notre Vie et d'apprécier, quoique dans l'obscurité de la foi, l'excellence des biens qui nous sont départis.

4. — Le don de sagesse nous fait aussi ressentir l'horreur de ce qui s'oppose à notre vie d'amitié avec Dieu. Il préside en quelque sorte aux purifications passives de l'âme et c'est sous sa lumière que s'opèrent ces purifications. C'est de lui que relève le dégoût du sensible dans la première nuit de l'âme ; c'est sa lumière qui montrera plus tard à cette âme le vide désolant où elle est de Dieu, lui faisant apprécier vitalement son indigence personnelle, son insuffisante préparation à la vie divine et l'impuissance de quiconque, hormis Dieu, à lui procurer ce bien.

A ce point de vue, on peut comparer le don de sagesse au *sens esthétique* de l'artiste ou au *tact intérieur* de l'homme vertueux. De même que l'artiste, avant même de porter un jugement motivé sur une œuvre l'apprécie favorablement ou défavorablement selon l'impression qu'elle fait sur lui ; de même encore que l'homme vertueux trouve dans la réaction même de son être la connaissance de ce qu'il peut accepter ou de ce qu'il doit rejeter en certaines circonstances délicates, de même par le don de sagesse, sans analyse, l'âme éprouve la manière délicieuse ou douloureuse dont tout objet présent à sa conscience affecte et intéresse actuellement sa vie de charité.

5. — Le don de sagesse, lorsque son appréciation porte sur Dieu va immédiatement à nous faire goûter

l'opération même de Dieu nous communiquant la grâce de la charité actuelle.

6. — Il implique un certain retour sur nous-mêmes pour sentir ou vérifier en nous la vérité des choses divines. Ce retour ne comporte aucun égoïsme et s'allie très bien avec la perfection de la charité.

7. — La connaissance affective que produit l'amour de Dieu appartient en propre au don de sagesse. Il est par excellence *le don intellectuel-affectif*. Les autres dons intellectuels, ceux d'intelligence, de science, de conseil, bien qu'ils aient leur racine dans la charité, restent sans correspondant affectif.

8. — Le don de sagesse se trouve en toute âme en état de grâce, mais très souvent, il y est comme lié et endormi. L'éveil de ce don se produit ordinairement à la période dite de progrès dans la vie spirituelle. On peut constater déjà la lumière de sagesse dans l'oraison de simplicité ou de simple regard.

9. — C'est d'après le degré de la lumière de sagesse — lumière liée intimement au développement de la charité dans l'âme — que l'on peut déterminer les trois phases principales de la vie mystique. Ce qui constitue le fond de la contemplation obscure, de l'union simple, puis de l'union transformante, c'est la prédominance plus ou moins complète du don de sagesse.

10. — Arrivé à son plus haut degré de développement dans l'union transformante le don de sagesse peut exister dans l'âme sans être nécessairement accompagné de grâces *gratis datae*.

Tels sont les points sur lesquels le P. Yves insiste le plus dans ses deux petits traités, avec cette différence que dans le premier il étudie surtout le rôle du don de sagesse dans l'acte même de la contemplation, dans le second, élargissant son cadre, il nous montre ce rôle dans le développement de la vie d'intimité avec Dieu.

D'autres questions relatives au don de sagesse sont également examinées dans le premier traité. Le Père passe rapidement en revue l'enseignement des principaux scholastiques sur le don de sagesse. Arrivant aux auteurs modernes, il discute plus particulièrement l'opinion du P. Ludovic de Bess.., de l'abbé Saudreau et du P. Poulain. Quoique trop sommaire, cette étude positive contient cependant des renseignements précieux.

* * *

Ainsi la doctrine du P. Yves sur le don de sagesse est dans son ensemble la doctrine communément admise par les théologiens. Tous reconnaissent que la contemplation est surtout produite par le don de sagesse. C'est l'affirmation du P. Poulain qui cite Scaramelli : « L'office du don de Sagesse (porté du moins à un certain degré) est précisément de rendre Dieu présent à l'âme et d'autant plus présent que ce don est plus abondant. Ce don place l'âme près de Dieu et fait qu'elle sent et goûte sa très suave présence » [1]. « La contemplation, comme ce qu'on

[1] P. POULAIN, *Des grâces d'oraison*. Ch. VI, nº 19, p. 102.

appelle plus généralement la vie mystique, écrit un maître, dépend essentiellement des dons du Saint-Esprit et du mode divin d'agir qu'ils communiquent à l'homme. L'homme spirituel est, en effet, selon l'enseignement des théologiens, celui qui vit habituellement sous le régime des dons du Saint-Esprit. Et bien que chez l'un ou chez l'autre tel ou tel de ces dons puisse se manifester d'une façon prédominante, *le don de sagesse, qui est le plus élevé de tous, et qui est proprement le don de contemplation, doit toujours gouverner de quelque manière,* — soit qu'il domine absolument, et attire tout à lui, faisant alors vivre l'âme selon la forme pure et typique des états contemplatifs, soit qu'au moins il répande ses influences supérieures sur toute l'activité de l'âme et lui donne ainsi une participation plus ou moins élevée de la contemplation mystique » [1]. Le P. Garrigou Lagrange déclare, lui aussi, avec une compétence que personne ne lui contestera : « Toute la tradition rattache aux inspirations du don de sagesse cette connaissance amoureuse de Dieu bien différente de la connaissance spéculative, qui suppose, avec l'illumination spéciale du Saint-Esprit, une vivante «*connaturalité aux choses divines*» fondée sur la charité infuse, une sympathie toute surnaturelle de l'âme pour Dieu qui se fait sentir à elle comme la vie de sa vie.

[1] *De la vie d'oraison*, par JACQUES MARITAIN, 27-28. Dans *Trois Réformateurs*, le même auteur écrit : « le mot mystique convient proprement et avant tout à la connaissance expérimentale des choses divines procurées par le don de Sagesse ». p. 276.

Connaissance affective qui devient d'autant plus vive, pénétrante, savoureuse que la charité grandit davantage et avec elle le don de sagesse qui lui est connexe comme les vertus infuses et les autres dons » [1].

Le P. Yves est donc bien dans la voie de la tradition en ramenant toute la théologie mystique au don de sagesse.

En affirmant que l'influence de ce don se manifeste dès les premières étapes de la vie mystique pour grandir et devenir tout à fait prédominante dans les degrés supérieurs, il est toujours l'écho de la doctrine traditionnelle. Le P. Gardeil, dans un remarquable traité sur l'expérience mystique, résume bien cette doctrine : « L'oraison d'union des mystiques peut et doit être regardée comme identique à l'expérience immédiate de Dieu que procure le don de sagesse, suprême épanouissement de l'état intérieur de l'âme sainte » [2].

Egalement traditionnel est l'enseignement du P. Yves lorsqu'il attribue surtout au don de sagesse les purifications passives de l'âme. Saint Jean de la Croix n'a-t-il pas dit : « La lumière ou la sagesse amoureuse qui doit s'unir à l'âme et la transformer *est absolument la même* que celle qui purifie et prédispose, comme le feu qui purifie et prépare le bois est aussi celui qui s'y unit et le transforme en lui » [3].

[1] GARRIGOU-LAGRANGE. *Perfection chrétienne et contemplative*, I, 387.

[2] P. GARDEIL. *La structure de l'âme*, II, 274.

[3] *Nuit obscure*, l. II, ch. X. HOORNAERT, II, 86. Carmélites, III, 786.

Toutefois le P. Yves a plus insisté sur ce point que d'autres auteurs qui ramènent les purifications passives des sens au don de science et celles de l'esprit au don d'intelligence [1]. Voyant avec raison dans le don de sagesse le *sens estimatif du divin*, il était amené par analogie à lui attribuer un rôle prépondérant dans les purifications mystiques. Nous savons, en effet, que dans l'ordre naturel le sens estimatif est principe de joie ou de tristesse suivant qu'il perçoit dans les objets un rapport intime et vital de convenance ou de disconvenance. Il y a là un aspect très intéressant du don de sagesse et il faut savoir gré au P. Yves d'avoir attiré notre attention sur ce point.

En parcourant cette étude sur le don de sagesse dans la contemplation, le lecteur sera sans doute étonné d'y rencontrer une critique de l'enseignement de Jean de St-Thomas sur la nature des dons intellectuels. Jean de St-Thomas est un maître dont l'autorité est grande en théologie mystique [2]. Père Yves pourtant se sépare de lui parce que, sur un point précis, il ne le trouve pas conforme à la doctrine expresse de l'Angélique Docteur. Examinons rapidement ce problème. Jean de St-Thomas introduit un élément affectif dans *le point de vue formel* des dons d'intelligence, de science et de conseil [3]. Lorsqu'il écrit : « Par le don d'intelligence le Saint-Esprit nous

[1] GARRIGOU-LAGRANGE, *o. c.*, I, 178-180, II, 444-446.

[2] Sur Jean de St-Thomas. Voyez P. LAVAUD, dans L. V. S., XIV, 387-416.

[3] Le passage de Jean de St-Thomas, discuté par le P. Yves, se trouve traduit dans L. V. S., 550-551.

meut à connaître les choses spirituelles d'une façon mystique, c'est-à-dire de par l'amour qui connaturalise et unit à Dieu, et à expérimenter intimement les choses divines dans leur genre propre ; sa motion tend à l'évidence mystique et expérimentale ou affectueuse, ici-bas et dans la Patrie... » [1], il semblerait qu'il assimile complètement le don d'intelligence au don de sagesse. Saint Thomas, lui, réserve cet élément affectif formellement au *seul* don de sagesse. Il enseigne expressément que la connaissance affective qui produit l'amour de Dieu, appartient *en propre* au don de sagesse [2]. S'il fait de la charité la racine des dons d'intelligence, de science et de conseil comme de tout autre don, *jamais*, il ne dit de ces dons qu'ils jugent « *ex connaturalitate ad divina, quae quidem est per charitatem* » [3]. Bien plus, il déclare formellement que si l'objet ordinaire de la science est jugé de cette façon, c'est-à-dire « *ex quadam connaturalitate ad divina* », l'acte ressort plutôt de la sagesse que de la science [4]. — « Si l'on admet sur ce point l'opinion de Jean de St-Thomas, écrit le P. Yves, la doctrine de S. Thomas ne semble pas sauvegardée, la distinction n'est plus nette entre les dons de sagesse et de science. Les *Salmanticenses* s'en rendent bien compte lorsqu'ils disent qu'il ne faut pas chercher de raison métaphysique, c'est-à-dire tenant

[1] JEAN DE St-THOMAS. *Du don d'intelligence*. Traduction RAISSA MARITAIN. L. V. S, XVII. 585-586.

[2] 1ª, q. 64, a, 1.

[3] 2-2ae, q. 45, a. 4, c.

[4] 2-2ae, q. 9, a. 2, ad. 3.

de la nature même des dons pour mettre tel don plutôt que tel autre en corrélation avec telle vertu, par exemple la sagesse et non l'intelligence, ni la science avec la charité ».

Les spécialistes de Jean de St-Thomas sauront nous dire avec impartialité s'il mérite le reproche que lui adresse le P. Yves. Pour nous, nous estimons que dans le texte critiqué, Jean de St-Thomas a voulu seulement mettre en vigoureux relief que les dons intellectuels ont leur racine dans la charité, ce que d'ailleurs admettait le P. Yves, et qu'ils sont informés par la charité habituelle qui exerce sur eux aussi la suprématie. Il n'en resterait pas moins — et cela n'est pas nié par Jean de St-Thomas — que c'est à un titre *spécial* et *tout à fait particulier* que la charité est en rapport avec la connaissance de sagesse restant par excellence *le don intellectuel affectif*.

Toutefois la critique du P. Yves nous montre avec quelle fidélité il s'attachait aux expressions mêmes de S. Thomas et quelle rare connaissance il avait des ouvrages de l'Angélique Docteur. Cette connaissance et cette fidélité scrupuleuse nous sont un gage sérieux de la solidité de sa doctrine sur le don de sagesse. Malgré l'imperfection inévitable des petits traités qu'il nous a laissés, le P. Yves mérite toute notre reconnaissance pour avoir consacré tant de veilles à ces difficiles questions et nous avoir apporté de si précieuses lumières. A bon droit nous pouvons revendiquer pour lui une place d'honneur parmi les théologiens du renouveau mystique.

II. Le Directeur spirituel.

Comment dans l'exercice du saint ministère, le P. Yves s'inspirait-il de la doctrine spirituelle qu'il avait si bien étudiée ? Nous allons le dire maintenant. Nous nous permettrons même d'insister sur ce point d'un grand intérêt pratique pour le lecteur et pour les directeurs de conscience. Nous indiquerons aussi ce qui se rapporte à sa direction ascétique. Ascétique et mystique ne s'excluent pas, mais se complètent harmonieusement, ainsi que le démontrent nos grandes Revues mystiques qui, jusque dans leur titre, font à l'ascétique une place d'honneur.

* * *

Ne croyons pas que le P. Yves, parce que spécialisé dans les questions de théologie mystique, poussait indistinctement à la contemplation toutes les âmes qui s'adressaient à lui. Rien ne serait plus contraire à la vérité.

Très expert dans la direction des âmes élevées en perfection, il savait aussi admirablement diriger les commençants et ceux qui progressent dans la vie spirituelle. « Pour les âmes qui en étaient à la méditation, nous écrit-on, le Père les disposait seulement à recevoir la grâce d'une vie intérieure plus développée sans toutefois leur parler de contemplation, disant à ce sujet que Dieu seul appelle les âmes à la contemplation ». L'on verra par le bel extrait donné

en appendice : *Les premiers pas dans la vie intérieure*, quel était son procédé à l'égard des débutants.

Il les encourageait tout d'abord à la *communion quotidienne*. C'était là, la base inébranlable sur laquelle il voulait construire l'édifice de la vie chrétienne et intérieure. Il fut le grand apôtre de la Communion dans laquelle il voyait l'unique principe de rénovation individuelle et sociale. Il avait été touché par les paroles de Pie X disant un jour à l'un de nos prélats : « Jésus-Christ est nécessaire à la pauvre France. On le lui prend, qui le lui rendra ? — Les bons prêtres, par la dévotion au Très Saint Sacrement. Faites connaître l'Eucharistie par la prédication, répandez-le par la communion. Que le peuple le connaisse, l'adore, l'aime ! L'Eucharistie, c'est le tout de la Religion. Ramenez le peuple à l'Eucharistie »[1]. Le Père Yves, sans se lasser, prêchait l'Eucharistie. (Son dernier sermon, quelques heures avant sa mort, développait la pensée de Pie X : l'Eucharistie est le tout de la vie chrétienne [2].)

Au confessionnal, par des exhortations pressantes, il encourageait toutes les âmes de bonne volonté à la Communion quotidienne. C'était pour lui le point de départ nécessaire de tout véritable progrès dans la vertu.

De la communion quotidienne, il conduisait ses dirigés à l'*oraison*. Il leur montrait en elle le prol on

[1] Pie X, cité dans l'*Action Eucharistique*, du P. Lintelo. Revue d'études pratiques, 1912, p. 155.

[2] Ce dernier sermon a été publié *in-extenso* dans la plaquette : *Une âme d'apôtre,. Le R. P. Yves de Mohon*, 32-48.

gement de la communion du matin : « Pour que la communion à Jésus-Christ puisse envahir la vie, enseignait-il, il est nécessaire de l'exercer aussi en dehors de la participation sacramentelle au corps du Christ et cet exercice est précisément ce que l'on désigne par le nom d'oraison. Le lien de l'Oraison avec la communion sacramentelle doit être bien remarqué. Elle en est le prolongement dans l'existence tout entière soit que l'on entende par oraison l'occupation exclusive à la prière mentale pendant un temps déterminé, soit que l'on entende sous ce nom l'habitude de veille avec le Sauveur et d'activité sous son influence et sa direction. L'exercice spécial qu'on en fait concourt à procurer le même résultat que le sacrement, l'établissement dans notre vie intérieure de la société affectueuse avec Dieu ou Jésus-Christ et l'obtention des vertus nécessaires, en somme, la vie parfaite. »

Pour faciliter aux débutants cet exercice très important de l'oraison mentale, P. Yves leur faisait connaître, sans exclusivisme, *les différentes méthodes* recommandées par l'Église. Il se souvenait toujours avec reconnaissance qu'il avait appris lui-même à faire oraison dans un excellent petit traité de M. le chanoine Gillot, chapelain de Paray-le-Monial [1]. Il le recommandait volontiers sans toutefois l'imposer, car il estimait que le secret des secrets dans l'oraison, c'est de suivre l'attrait de la grâce en toute simplicité de cœur.

[1] *L'oraison*. Etude pratique, par M. GILLOT.

Qui ne goûterait la haute sagesse des conseils suivants : « Persévérez dans l'oraison ; ne l'abrégez pas, même de quelques minutes. C'est pendant ces cinq minutes qui vous restent que vous découvrez que Jésus peut davantage se donner. Ne perdez point cœur que vous n'ayez recueilli votre âme en Lui. — Tenez bon contre la paresse et l'ennui pour ne pas abandonner la Méditation. — Servez-vous, au besoin de l'*Evangile*, de l'*Imitation* ou de quelque autre bon livre. Ne vous fatiguez pas la tête, mais doucement, ramenez le cœur qui s'égare à Jésus. Lisez lentement, quand vous ne pouvez pas faire autre chose, comme en vous reposant près du Maître. Redites-Lui vos désirs et tout particulièrement celui de voir votre cœur Lui donner cette fidélité forte qu'Il attend. Pensez doucement, mais sans trouble, à ce que vous ne Lui avez pas donné jusque-là pour éveiller en votre cœur un sincère et véritable repentir. Faites votre oraison le matin ou le soir : pourvu que vous la fassiez, tout est sauf. Essayez de vous y occuper du mystère de N. S. qui vous va le mieux ou réfléchissez à la vertu qui vous est le plus à cœur ; tournez et retournez-en les circonstances afin de donner, autant que faire se peut, un aliment à l'exercice de l'âme. Il ne faut pas attendre que le Seigneur vous mette la douceur à la bouche, mais vous efforcer de réveiller votre cœur. »

Cette oraison, faite très régulièrement, doit faire sentir son influence sur toute la journée. « Lorsqu'il faut cesser l'exercice de l'oraison, enseignait le Père,

conservez deux volontés : celle de renouveler fréquemment et d'un trait rapide l'orientation de l'âme vers le Maître (oraisons jaculatoires, offrandes, communions spirituelles, simples regards de l'âme), celle de pratiquer le point de vertu qui vous a été demandé. »

Pratiquer le point de vertu qui vous a été demandé. Cette toute petite phrase révèle combien la direction du P. Yves était éminemment pratique. Il ne manquait pas, en effet, d'indiquer avec une justesse étonnante à ses dirigés, le point faible, le côté à surveiller, les tendances à développer ou à contrarier. Pour aider dans l'acquisition des vertus et la transformation chrétienne de toute la vie les âmes qui s'adressaient à lui, il les exhortait vivement à se tracer un *Règlement.* Le Règlement, expliquait-il, n'est pas l'apanage exclusif de la vie religieuse. Les personnes du monde, elles aussi, en ont grand besoin : autrement leur vie est livrée aux caprices du moment et aux entraînements des circonstances. Le Règlement fait éviter ces écueils, il maintient l'âme dans la fidélité.

P. Yves voulait pour ses dirigés un règlement très clair, bien adapté à la condition, au tempérament, à l'état de santé et surtout aux devoirs d'état de chacun.

Tout d'abord, ce Règlement déterminait la part des exercices de piété. Nous savons déjà que la Messe et la communion quotidienne, ainsi que l'oraison, étaient particulièrement recommandées

par le Père. Il voulait qu'on y ajoutât l'acte d'offrande, la visite au Saint Sacrement, la récitation du Rosaire ou du chapelet, la lecture spirituelle, l'examen de conscience, la confession hebdomadaire ou bimensuelle.

Le règlement établissait ensuite la régularité dans l'heure du lever et du coucher, indiquait les heures de travail et de délassement, signalait les œuvres d'apostolat et de charité auxquelles il fallait surtout se dévouer.

Nous avons eu entre les mains quelques-uns de ces règlements approuvés par le Père Yves. Lorsqu'il y avait lieu, il les complétait lui-même. A quelqu'un qui se plaignait un jour du trouble intérieur occasionné par les relations avec le prochain, il écrivait : « Ajoutez à votre règlement cette résolution qui vous apportera une paix profonde : je ne jugerai jamais mon prochain, je serai sourd, muet et aveugle pour tout ce qui ne me regarde pas. »

Le Règlement, une fois approuvé, il voulait qu'on l'observât sans scrupule, sans contention d'esprit, avec une grande fidélité et générosité. Mais pour tout ce qui n'avait pas été prévu et déterminé, il laissait à ses dirigés une très grande liberté et n'aimait pas à leur imposer sa propre volonté. Pour respecter davantage la liberté de l'âme et lui éviter toute contrainte, il évitait toujours de s'imposer par voie de commandement. Sa fine psychologie lui avait révélé cette vérité d'expérience que très souvent l'impératif réveille dans l'âme son instinct d'indé-

pendance et dresse l'obstacle de l'amour-propre devant l'ordre donné. Commander n'est pas toujours le meilleur moyen d'arriver au résultat désiré. Dans une belle page, il nous dit à ce sujet : « Il faut que le Directeur sache comment on se conduit avec les âmes. Le guide n'est pas moteur, Il n'y a que deux moteurs dans l'âme : le Saint-Esprit et la volonté de l'âme. Il faut laisser aux deux leur commandement. Comment agit le guide ? Par contrôle, conseil, suggestion. Il n'ordonne pas et ne dit pas : « *Je veux* » bien qu'il puisse dire : « *Il faut* », exprimant alors une nécessité de la vie spirituelle. » — P. Yves s'en tenait à cette ligne de conduite. Lorsque certaines âmes insistaient près de lui pour des décisions qu'elles pouvaient et devaient prendre elles-mêmes, il leur rappelait la doctrine de S. François de Sales : S'il est question des actions ordinaires de la vie, qu'est-il besoin de tant demander conseil ? Pourquoi être embarrassé là où il n'y a pas lieu de consulter ? Pourquoi interroger son Directeur s'il vaut mieux dire le Rosaire ou l'Office de la Sainte Vierge, aller aux Vêpres ou aller à l'hôpital visiter les malades, aller dans une église où il y a sermon ou dans une autre où il y a indulgence ? La différence entre les deux partis est si petite qu'elle ne mérite pas qu'on délibère et qu'on aille déranger son directeur. Il faut aller franchement et ne pas subtiliser dans ces occasions et comme dit S. Basile, faire ce qui nous plaît sans hésiter [1].

[1] S. François de Sales. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VIII,

Toutefois, le Père qui laissait une si grande liberté à ses dirigés, désirait cependant être très exactement renseigné sur leurs *lectures*. Sur ce point il était d'une vigilance extrême et ne ménageait pas ses conseils.

Il voulait que les âmes qui s'adressaient à lui fussent très instruites des vérités de la religion. C'est pour cela qu'il mettait au premier plan les lectures qui affermissent la foi : la Sainte Ecriture [1], les catéchismes développés, les traités de théologie vulgarisée, d'histoire religieuse, d'apologétique [2]. Il aimait et faisait aimer ces bons livres, ces livres de doctrine, ces livres substantiels qui sont, hélas ! si délaissés à notre époque d'ignorance religieuse.

Avec les ouvrages qui développent la foi, il conseillait aux commençants et aux progressants les livres de spiritualité, tout particulièrement ceux qu'une longue expérience a montrés excellents pour

ch. 14. Dans sa direction, P. Yves s'inspirait beaucoup de S. François de Sales. Il avait très apprécié l'étude de F. VINCENT. *Saint François de Sales, directeur d'âmes*. Sur cette étude, voyez *Nouvelle Revue Théologique*, 1923, 436-444. *Ami du clergé*, 1923, 189. R. A. M., 83-87.

[1] Pour la Sainte Ecriture, le Père conseillait le Nouveau Testament tout entier. Pour l'Ancien, trouvant que la petite édition française de Crampon avait des notes insuffisantes, il renvoyait volontiers aux *Récits bibliques* du P. BERTHE, et aux différentes éditions catholiques de l'*Histoire Sainte* ou *Bible illustrée*.

[2] Aux personnes cultivées qui vivent dans l'atmosphère intellectuellement viciée du monde moderne, il recommandait *la Somme théologique en forme de catéchisme*, les principales *Vies de N. S.*, celles par FOUARD, LE CAMUS, DIDON ; la *Foi catholique*, par LESÈTRE, les ouvrages de vulgarisation théologique du P. HUGON, de LABAUCHE, de PRUNEL, etc.

la formation des âmes, tels l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel*, l'*Introduction à la Vie dévote*, *Louis de Grenade*, le *P. Rodriguez*, le *P. de Saint-Jure*, etc... La *Vie des Saints*, ainsi que certaines biographies n'étaient pas oubliées.

Il est pourtant une classe de livres qu'il ne mettait pas tout de suite entre les mains de ses dirigés. Ce sont les ouvrages strictement mystiques. Dès les premières années de son ministère, il s'était rendu compte que la lecture prématurée de ces ouvrages peut être dangereuse et nuisible. « A vingt ans, sous prétexte de s'instruire, remarque le P. Garrigou-Lagrange, plusieurs veulent lire les plus grands mystiques : S. Jean de la Croix, Ste Thérèse, Ruysbroeck. Cette lecture prématurée et hâtive ne permet pas du tout d'atteindre la doctrine substantielle de ces grands mystiques. Ici encore on déflore ces choses supérieures qui n'auront plus la fraîcheur de la nouveauté et paraîtront du déjà vu, quand, *plus tard*, on devrait les lire avec profit... De là le danger de faire du *simili*, c'est-à-dire de confondre la somnolence pendant l'oraison avec l'oraison de quiétude ou de prendre les premières sécheresses et aridités pour la nuit passive des sens ou même pour la nuit de l'esprit : ce qui est le comble du ridicule. On se croirait ainsi très avancé alors qu'on ne serait qu'un commençant et pas même un commençant qui grandit comme il faut » [1]. Le P. Yves avait fait une constatation identique. Il ne lui avait pas fallu longtemps

[1] L. V. S., XVI, 575.

pour rencontrer de ces jeunes filles pour qui la mystique est un genre. Il devint donc vite très prudent et il ne donnait une direction supérieure que lorsqu'il rencontrait des âmes véritablement et authentiquement mystiques.

* * *

Ce n'est qu'après avoir constaté dans une âme la présence indéniable des trois signes indiqués par S. Jean de la Croix [1], qu'il commençait à parler d'oraison de simplicité et de contemplation obscure. Il le faisait avec une grande discrétion, encourageant l'âme à persévérer dans cette voie nouvelle, lui faisant comprendre qu'elle tenait le bon chemin. Comme certains directeurs qui n'ont pas l'expérience de cette oraison, troublent les âmes qui en sont favorisées en leur représentant qu'elles laissent leur esprit dans le vague et la distraction au lieu de l'occuper par des pensées distinctes, voici comment le Père les rassurait : « Laisser l'esprit dans le vague et la distraction si l'on n'a pas de sujet de pensée est le fait de ceux qui ont besoin de frapper à coups redoublés sur le silex de leur cœur pour en tirer de fugitives étincelles. Alors ils mettent ce qu'ils peuvent de matières inflammables autour de leur esprit pour que cela prenne un peu. Mais il n'y a ni vague ni distraction à demeurer dans la silencieuse et profonde obs-

[1] *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11 et 12.

curité de la foi tandis que de tout son mouvement le cœur est emporté en Dieu et brûle de Lui. Laissez ceux qui ne connaissent pas cette veille tranquille et obscure de l'âme aimante dire ce qu'ils veulent. Mais écoutez-les sans être inquiets de leurs discours. Ce sont des myopes, quasi aveugles. » — Il avait beaucoup goûté comme répondant très parfaitement aux conseils qu'il donnait aux âmes qui entrent dans la voie mystique, la note si judicieuse du P. Léonce de Grandmaison sur l'oraison de simplicité : « Toute imparfaite qu'elle demeure sous divers rapports, une oraison de simplicité, dûment commencée par des actes de recueillement, d'adoration et d'offrande, poursuivie dans « une attention confuse et amoureuse à Dieu » ne manque pas d'être reposante, fécondante, nourrissante pour l'âme, que par surcroît elle accorde aux motions divines du Saint-Esprit. L'expérience semble établir que pour des âmes qui ont commencé de goûter Dieu, cette oraison très simple et presque dénuée reste, souvent et longtemps, la seule bonnement possible sans un effort à la fois fatigant et peu efficace. L'introduction volontaire, artificielle, nécessairement un peu violente d'actes distincts d'intelligence ou même de volonté, risque, en effet, d'abolir « la vigilance d'amour et d'affection à Dieu » sans rien lui substituer qu'un état de tension pénible, dépourvu de fruits spirituels appréciables. C'est seulement quand l'attention à Dieu s'obnubilera dans les distractions ou sombrera com-

plètement dans l'atonie que des actes positifs, paisibles et doux deviendront indispensables. » [1]

Lorsque l'âme en était à cette oraison, pour l'éclairer et l'affermir dans les épreuves qu'elle doit d'abord traverser, le P. Yves conseillait la lecture du *Manuel des âmes intérieures*, du P. Grou, les ouvrages de l'abbé Saudreau, la *Doctrine Spirituelle*, du P. Louis Lallemant, le *Catéchisme spirituel* et les *Fondements de la vie spirituelle*, du P. Surin.

L'âme progressait-elle encore jusqu'à arriver à l'oraison de quiétude et autres formes supérieures de la vie mystique, il ne craignait pas de lui recommander alors les ouvrages de S. Jean de la Croix et de Ste Thérèse. Nous indiquerons plus loin dans quel ordre. Il y joignait volontiers les œuvres du Bienheureux Henri Suso, de la Bse Angèle de Foligno et le *Dialogue* de Ste Catherine de Sienne, etc.

Des âmes qui progressent dans l'union divine, il y en a dans toutes les communautés religieuses. C'est pourquoi il aurait voulu voir ces ouvrages dans la bibliothèque de ces communautés, afin que sur le conseil du Directeur, on eût la facilité de les lire. Ayant constaté plusieurs fois qu'ils ne s'y trouvaient

[1] P. Léonce de Grandmaison. *Sur la forme faible de l'oraison de simplicité*, dans R. A. M., I, 49. Le P. Yves ajoutait une grande importance à cette note parce qu'elle rectifie et corrige l'enseignement du P. de Maumigny sur l'oraison de simplicité. Il trouvait, en effet, que le P. de Maumigny ne donnait pas sur ce point un enseignement exact dans la *Pratique de l'Oraison mentale*, I, 226 (IIe édit.). Il fut heureux de constater que le P. de Grandmaison ne craignait pas de faire la même remarque.

pas ou en avaient été éliminés sous l'empire de faux préjugés contre la saine mystique, il faisait siennes les doléances du P. de Caussade : « Demandez à des gens plus expérimentés et ils vous diront comme moi que depuis que par ces misérables préjugés on s'est dégoûté de la lecture des vrais mystiques des siècles derniers, on ne voit plus, même dans le cloître, un si grand nombre d'âmes intérieures, détachées de tout, mortes au monde et à elles-mêmes. Ils vous diront que dans toutes les communautés où l'on est demeuré affectionné aux livres de S. Jean de la Croix, de Ste Thérèse, sa digne fille, de S. François de Sales, du Vénérable P. Lallemant et de ses deux disciples, le P. Rigoleuc et le P. Surin, si estimé de Bossuet, on y voit régner aussi en proportion un plus grand esprit intérieur, plus d'abnégation de soi-même, plus d'humilité et de simplicité évangélique » [1].

Toutefois, en recommandant la lecture des ouvrages mystiques aux âmes déjà avancées dans la perfection, le P. Yves ne manquait pas de leur donner de très judicieux conseils. « Dans ces livres, déclarait-il, tout n'est pas pour tout le monde. Il faut savoir faire son choix et ne prendre que ce qui pousse à l'humilité, la simplicité, le silence intérieur et la charité divine. On laisse le reste à qui peut s'en trouver bien » et, soulignant une remarque du P. Bainvel [2], il disait avec lui : « Il y a danger pour les

[1] P. DE CAUSSADE. *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison* (1741), p. 8.

[2] P. BAINVEL. *Introduction*, o. c., LXXV.

âmes à s'amuser à l'étude au lieu de tendre à la pratique, de se regarder elles-mêmes pour savoir où elles en sont et par quelles voies elles sont conduites au lieu de travailler à se rendre meilleures et à progresser dans la voie où Dieu les a mises ; de chercher les grâces qu'elles n'ont pas, au lieu d'utiliser celles que Dieu leur donne » [1].

[1] Pour être complet au sujet des lectures, indiquons ici les principaux ouvrages de spiritualité conseillés par le P. Yves. Cette liste sera utile aux Directeurs. S. François d'Assise. *Opuscules* ; Ste Catherine de Sienne, *le Dialogue* (édit. Hurtaud); Ste Gertrude. *Le Héraut de l'Amour divin. Les exercices* ; Ste-Catherine de Gènes. *Le Purgatoire* ; S. Jean de la Croix. (Edit. des Carmélites ou celle d'Hoornaert); Ste Thérèse (Edit. des Carmélites); Ste Thérèse de l'Enfant Jésus. *Histoire d'une âme, Novissima verba* ; Bx Henri Suso. *Œuvres* (édit. Thiriot) ; Bse Angèle de Foligno. *Livre des Visions et instructions* (édit. Hello ou Doncœur); S. François de Sales. *Traité de l'Amour de Dieu* ; P. Grou. *Manuel des âmes intérieures* ; P. de Caussade. *Abandon à la divine Providence. De l'Oraison* ; P. Surin. *Les fondements de la vie spirituelle, Dialogues spirituels* ; P. Ambroise de Lombez. *La paix intérieure. Traité de la Joie* ; Dom Guéranger. *L'année liturgique* ; Dom Maréchaux. *Neuvaine au Saint-Esprit* ; Dom Lehodey. *L'oraison mentale, Le saint abandon.* Dom Marmion. *Le Christ, vie de l'âme, Le Christ dans ses Mystères* ; Saudreau (tous ses ouvrages). P. Ludovic de Besse. *La Science de la Prière, La Science du Pater.* P. Poulain. *Des grâces d'oraison* (pour les Directeurs). P. Plus. *Dieu en nous, Dans le Christ Jésus,* etc.; P. Dumas. *Introduction à la vie avec Dieu* ; P. Gerest. *Mémorial de la vie spirituelle* ; P. Joret. *La contemplation mystique, Par Jésus-Christ N. S.* ; P. Schryvers. *Le divin Ami, le Don de soi* ; Mgr Gay.Tous ses livres et sa correspondance. P. Faber. Ses ouvrages en éditions abrégées, etc. Cette liste ne prétend pas être exhaustive. Le Père recommandait aussi particulièrement « les chefs-d'œuvre de la vie ascétique et mystique », édités par *la Vie spirituelle.*

* * *

Nous venons d'indiquer comment le Père Yves encourageait ceux qui entrent dans la voie mystique et quelles lectures il leur conseillait. Poussons plus loin notre étude en analysant sa méthode de direction des âmes mystiques.

Elle était très simple et se ramenait aux deux principes suivants de S. Jean de la Croix.

1° Libérer l'âme de tout désir, de toute attache, de toute préoccupation pour ce qui est extraordinaire dans la contemplation, même pour tout ce qui est lumières distinctes dans l'illumination des dons d'intelligence et de sagesse.

2° Concentrer toute son estime, tout son désir, tous ses soins pour ce qui est de l'essence de cette contemplation, c'est-à-dire cette connaissance générale, confuse et aimante en laquelle se consomme ici-bas l'union de l'âme avec Dieu [1].

Agir toujours à la lumière de ces deux principes, telle fut bien sa ligne de conduite. Rencontrait-il des faits extraordinaires ou prétendus tels, il n'y ajoutait pas une importance capitale. « Visions, révélations, paroles intérieures, tout cela, écrivait-il, est *en dehors* de l'essence de la vie mystique, et peut même devenir un danger et un obstacle sérieux au progrès de l'âme. La sûreté complète n'est que dans

[1] Ces deux principes résument tout l'enseignement pratique de S. Jean de la Croix. En voir le développement dans L. V. S. IX, 459-489.

le dépouillement de l'intelligence et de l'amour ». Il ajoutait : « Faisons comprendre aux âmes qui sont ou se croient favorisées de ces grâces extraordinaires ce que nous enseigne S. Jean de la Croix [1] : qu'un seul acte de charité vaut toutes les visions, révélations et communications du ciel, puisqu'en ces choses, il n'y a ni mérite, ni démérite. Disons-leur bien que d'innombrables âmes, complètement étrangères à ces perceptions surnaturelles, s'élèvent à une spiritualité bien plus haute que d'autres abondamment favorisées de ce côté ».

Pour juger de la prudence du P. Yves et de son extrême défiance vis-à-vis de tout merveilleux, écoutons-le nous parler de Marie d'Agréda : « En dépit des hommes de valeur qui l'ont estimée, je la trouve illisible parce qu'invraisemblable. Ce n'est pas elle qui est un témoin de la sobriété de l'esprit. Son mysticisme est à côté du mysticisme essentiel » [2].

[1] *Montée du Carmel*, l. II, ch. 20. Edit. HOORNAERT, I, 170. Edit Carmel, II, 300. — Faut-il résister positivement aux visions, révélations ou bien simplement s'en tenir dégagé ? Le P. Yves croyait qu'il suffisait de les recevoir sans attache et avec humilité. Le renvoi et la résistance positive ne semblent pas être exigés toujours par S. Jean de la Croix. Sur cette très intéressante question, voyez R. A. M., IX, 163-197. F. CAVALLERA. *Une controverse sur les grâces mystiques.*

[2] Nous serions personnellement moins sévère que le P. Yves au sujet de Marie d'Agréda. Nous croyons cependant, avec le cardinal Gotti et le P. POULAIN : *Grâces d'Oraison.* (XXII, n. 10, p. 309), qu'elle a utilisé les ouvrages franciscains de son époque. Les grandes lignes de la doctrine de Marie d'Agréda sur les grandeurs et privilèges de la Sainte Vierge, se retrouvent dans la thèse soutenue au couvent de l'*Ara cœli*, à Rome, en mai 1625,

Mais par contre, il estimait ce qu'il appelle l'élément essentiel de l'état mystique : connaissance infuse, amour infus, exercice supérieur des vertus théologales sous l'influence des dons du Saint-Esprit. Cette estime, il la communiquait aux âmes contemplatives. Dans la direction de ces âmes qu'il rencontrait surtout dans les communautés mais aussi dans le monde, il se montrait plus exigeant que pour les commençants et les progressants. Il leur demandait surtout la fidélité à l'oraison et l'habitude de vivre continuellement sous la dépendance du Maître intérieur. « C'est bien l'avis des saints que l'oraison soit longue », disait-il. En conséquence, il exigeait d'elles, *une oraison prolongée*, d'une heure continue, par exemple [1], il veillait à ce qu'elles y fussent très fidèles. « Persévérez dans votre oraison, répétait-il. Ne l'abrégez pas, c'est le rouage capital ». Lui-même prêchait d'exemple. Chaque matin, il consacrait une heure entière à l'oraison et volontiers le soir il revenait à cette oraison qu'il appelait son bain de soleil. Un jour, rentrant de mission, il trouve sur le bureau de sa cellule un volumineux courrier. « Toutes ces lettres attendent depuis longtemps, dit-il, elles

par le P. Etienne Didelot, des Cordeliers de Nancy. Sur cette thèse et le frontispice de Callot qui la précède, voyez : *Le Triomphe de la Vierge*, de Jacques Callot, par l'abbé Eugène Martin.

[1] Quelquefois, lorsque les devoirs d'état le permettaient, il autorisait des heures supplémentaires. A certaines personnes très généreuses, il accordait volontiers, une ou deux fois par semaine, la permission de l'heure sainte nocturne. Pour les débutants, il fixait le temps de la méditation à vingt minutes ou une demi-heure.

attendront encore, car je veux aujourd'hui me reposer dans l'oraison ».

Ecoutons-le maintenant recommander la dépendance intérieure à l'égard du Maître : « Travaillez, enseignait-il aux âmes contemplatives, à ce que vos moindres mouvements intérieurs et extérieurs n'échappent point au Christ vivant en vous dans le mystère de sa grâce. Redites inlassablement la belle prière liturgique : *Que la vertu du don céleste, nous vous en supplions, Seigneur, possède nos âmes et nos corps, afin que ce ne soit pas notre propre sens, mais l'effet de ce Sacrement qui nous dirige en tout* [1]. Souvenez-vous pour l'intelligence de cette prière que l'Esprit Saint, l'Esprit du Christ communiqué par le don eucharistique procède Lui-même du Père et du Fils par mode de premier Don. Par conséquent, lorsque nous demandons que la vertu du don céleste possède nos âmes et nos corps, nous demandons la fidélité à l'influx vital de l'Esprit Saint. Ne l'oubliez jamais : tout le programme de notre vie intérieure consiste à nous rendre indépendants de toute créature pour nous laisser posséder par le Seigneur... Appliquez-vous donc à vivre dans la solitude du cœur qui tient l'âme très loin du monde, inclinée devant le Maître et docile à son action. Rentrez et rentrez sans cesse dans ce fond de l'esprit où l'on n'apprend à vivre que dans le mouvement de l'Esprit-

[1] Mentes nostras et corpora possideat, quæsumus, Domine, doni cœlestis operatio ut non noster sensus in nobis sed, jugiter ejus præveniat effectus « *Postc.* D. XV. *post Pentec.* »

Saint. Tout ce qui favorise ce recueillement intérieur, usez-en. Ce qui contrarie cette opération, laissez-le, quelque vantés qu'en soient par d'autres l'utilité et le charme. Ce n'est pas là l'œuvre d'un jour, mais cela vaut la persévérance, car c'est là un travail pour l'éternité ».

Le Père voulait même que dans les œuvres plus actives de l'apostolat, l'âme restât sous cette emprise intérieure du Christ. « Pour votre vie d'apostolat, disait-il, donnez avec mesure, sachant que le premier champ du père de famille à cultiver et à mettre en rapport parfaitement est votre âme, et que le démon se sert parfois du zèle pour obtenir un amoindrissement de la force intérieure... Gravez Jésus dans les âmes, c'est bien, mais veillez surtout à ne pas l'empêcher de se graver Lui-même en votre âme par sa connaissance et par son amour... »

Il ajoutait : « Que votre âme monte toujours vers Celui qui l'a prise sous sa direction et l'a mise à son service !... Au milieu des travaux, études, occupations diverses, demeurez dans la solitude qu'Il vous a enseigné à trouver en vous. Sachez de mieux en mieux vous y retirer et y demeurer aussi constamment que possible à la disposition du Seigneur. De plus en plus vous expérimenterez que c'est là le principe vrai de tout apostolat, car Dieu donne le mérite vrai des œuvres salvatrices des âmes à qui obtient, *par la docilité intérieure au mouvement divin*, les grâces de rédemption des âmes. Beaucoup s'agitent fort et ne recueillent qu'un fruit très mince,

car ils ne font qu'utiliser des grâces obtenues par la charité, en apparence inactive d'autres âmes unies au Seigneur. Aussi, soyez fidèles à vivre cette qualité de membre du Christ afin de faire beaucoup de fruits et afin de vous préparer une immense matière de joie dans l'éternité ».

Qu'elle est riche de doctrine cette exhortation : « *Soyez fidèles à vivre cette qualité de membre du Christ,* » c'est-à-dire laissez-vous animer et mouvoir par le Christ qui est votre Tête. C'est, en une courte phrase, tout l'enseignement de S. Paul sur la vie surnaturelle de nos âmes. *Crescamus in illo per omnia qui est caput, Christus* [1]. C'est aussi l'enseignement de l'Église. « Comme la tête commande aux membres, déclare le Concile de Trente, comme la vigne pénètre tous les rameaux de sa sève, ainsi le Christ Jésus exerce son influence sur tous les justes à tout instant. C'est cette influence qui précède, accompagne et couronne leurs bonnes œuvres et les rend agréables à Dieu et méritoires devant lui » [2].

Rester à chaque instant sous cette influence du Christ, c'est le secret de la sainteté. Une telle dépendance intérieure n'est pas l'œuvre d'un jour. Il y faut une longue préparation par la pratique de toutes les vertus. Parmi ces vertus, le P. Yves recommandait surtout aux âmes contemplatives *le renoncement total* qui implique la mortification extérieure et intérieure.

[1] Eph., IV. 15.
[2] *Concil. Trident.* Sess. VI, c. 16.

Mais avant d'engager les âmes dans cette voie étroite du renoncement, il avait bien soin d'en montrer tout de suite le but qui est de nous faire trouver la vraie vie et la plénitude du bonheur. « Ce n'est pas « *vivre sans plaisirs* » qu'il faut, écrivait-il, c'est trouver les plaisirs de la vraie vie. S. Grégoire [1] nous dit dans une des leçons de l'Octave du Saint Sacrement, qu'en aimant les plaisirs terrestres, nous aimons notre famine, car nous nous éloignons de la possibilité de goûter les joies célestes qui sont seules les véritables et les vraiment rassasiantes. La vraie jouissance de la vie n'est point l'animale, c'est la spirituelle, car celle-ci demeure, grandit et remplit ».

Pour trouver cette vie supérieure et goûter ses pures délices, la mortification de nos sens et de nos passions s'impose absolument. Les contemplatifs eux-mêmes n'échappent pas à cette loi. Plus que les autres encore ils doivent s'exercer au renoncement total [2]. P. Yves ne manquait pas de le leur rappeler. Sur ce point de la mortification et du renoncement, à l'exemple des maîtres de la vie spirituelle, il ne craignait pas d'entrer dans les plus humbles détails. Glanons quelques conseils : « A l'épanchement extérieur et au tapage intérieur d'impressions sensibles, il faut opposer la mortification qui nous tient en bride dans notre mouvement volontaire et qui détourne notre attention de tout ce qui

[1] S. Gregorius. *Homilia Dominic. infra Octav. Corporis Christi* lect. IX.

[2] *Imitatio Christi*, l. III, ch. 31.

est joie, tristesse, espérance ou crainte trop prenante. Longtemps encore nous aurons à lutter sur ces points. Pourtant, il ne faut pas nous décourager. Grand est le travail qui doit nous amener à dépendre en toute action et à tout instant du Maître intérieur. Il ne faut pas s'en effrayer, mais se mettre et se remettre inlassablement à la fidélité, au silence, et à la solitude intérieure. Peu à peu l'âme prend de la stabilité... »

« Au plus petit acte de renoncement Dieu attache une grâce. Sachons donc renoncer à notre curiosité en mortifiant notre vue. Cette mortification des yeux doit être en partie volontaire et en partie le fruit de la ligature intérieure, de l'attention aimante au Seigneur. Que celle-ci soit intense, cette mortification de la vue sera naturelle ».

Il insiste particulièrement sur la mortification de la *sensibilité*. « Il ne faut pas seulement mortifier une attache trop sensible, écrit-il, il faut que la sensibilité ne se mêle pas et en rien de commander le mouvement. C'est l'esprit qui doit commander, un esprit que pénètre la grâce, il ne le peut si la sensibilité l'égare. Le recueillement sépare l'esprit de la sensibilité, et lui permet de la guider... Pourquoi, demanderez-vous, Dieu nous a-t-il donné une sensibilité qu'il faut sans cesse surmonter, retenir et mortifier ? — Il nous a donné des facultés qui allaient d'elles-mêmes en mesure, mais le péché originel nous ayant détraqués, il faut souffrir pour remettre en place et réajuster toutes les pièces de notre être ».

Ecoutons-le maintenant recommander *la mortification du cœur*, la plus délicate, la plus importante, la plus difficile, celle qui a exigé de Ste Thérèse elle-même des années de vigilance et d'efforts : « Enlevez fortement et résolument du cœur les tendresses excessives. Quand on s'aperçoit qu'un sentiment devient dominateur, *il faut le comprimer et le tenir à sa place*. Cela demande un petit effort, parfois un grand effort. Il faut le fournir, car la croissance de l'âme est à ce prix. Quand l'avion arrive dans un trou d'air, il faut que l'aviateur fasse les mouvements nécessaires pour relever l'appareil. Nous avons à faire comme lui. Ce qui nous relève, c'est la mortification du cœur pour l'amour du Maître et l'accroissement des retours aimants vers Lui à l'occasion même des efforts à faire... Ce n'est qu'après avoir contraint notre cœur à observer dans nos tendresses le mode de la divine charité que nous pouvons donner de l'affection sans trop de crainte de nous blesser. Il faut toujours mettre une pointe de force et de virilité dans la profonde et pure tendresse de notre cœur. Même dans le simple abandon de notre âme, il faut qu'on sente toujours en nous l'âme isolée dans le Seigneur... Ne croyons pas que Jésus soit un Maître qui dessèche les cœurs. Il les vivifie au contraire, en les ramenant à l'ordre. Jésus veut que nous devenions des âmes adultes chez qui une divine et savoureuse discrétion modèrera toute autre affection que la sienne. Par la mortification, notre cœur ne sera pas broyé, déchiré, il sera corrigé,

ramené à la rectitude, à la santé, à l'exercice ordonné et joyeux de ses puissances d'affection. Ce n'est pas non plus un barrage que Jésus établit entre nous et ceux que nous aimons. Mais Il saisit solidement de son action nos cœurs et ceux-ci restent dans sa main tout en s'émouvant très doucement de la présence ou du souvenir des aimés. Ils ne voudraient pas s'enfoncer dans cette émotion en se retirant de la possession par le Maître et ainsi ils restent comme isolés, tout en se connaissant ardemment acquis à ceux qu'ils aiment. Et c'est parfait ainsi, car le Maître régit alors le cœur dans la source même de son amour. Il n'y a pas là immolation mais dépendance entière et par suite vivification de toutes nos affections. Elles grandissent alors en force, en douceur, en fécondité divines. Pour opérer cet effet, le Maître donne parfois la grâce d'une séparation intérieure de toutes choses l'accompagnant, dit S. Jean de la Croix, d'une respiration pleine d'amour qui dilate en elle la vie de l'Esprit ».

Recueillons enfin ces précieux conseils donnés à une âme avide d'affection. « Ce n'est pas mal de prendre ce que Jésus vous donne d'affection. Ce sera votre tentation que la solitude où vous vous trouvez. Il faut la surmonter en remplissant votre cœur de l'amour du Maître. Lui seul, vous le savez, est parfait en affection. Si légitime que soit l'affection de telle ou telle créature, elle ne peut remplir notre cœur et elle ne doit pas boucher nos yeux spirituels. Elle est insuffisante d'ailleurs, parce qu'à

un moment donné, elle ne peut plus nous aider. C'est donc au Maître que nous devons réserver la force de notre cœur. Puis, à certains jours, Jésus permet que nous ressentions ce besoin d'aimer et d'être aimé. Que faire alors sinon nous tourner avec plus d'insistance vers Celui que nous avons choisi pour l'amour premier de notre cœur et Lui dire que nous voulons nous contenter de Lui. Le Maître permet ces tentations pour que notre choix de Lui-même soit plus décidé, plus enraciné et désormais plus stable. Ne vous en alarmez pas. Mais lorsque vous ressentez ces soifs, isolez-vous près du Seigneur, adonnez-vous davantage à la prière du cœur et Il vous secourra. N'ayez crainte. L'âme qui le choisit, Jésus ne peut l'abandonner. »

Nous pourrions citer encore beaucoup d'autres passages relatifs à la mortification intérieure et au renoncement. Dans la direction des âmes, le Père Yves estimait qu'insister sur ce point c'était tenir la vraie méthode pour conduire à l'union divine. Voulant corroborer ses propres enseignements par ceux des saints, il engageait ses dirigés à se pénétrer de plus en plus de cette doctrine du renoncement total. Pour cela, il leur recommandait le livre de la divine Sagesse du Bienheureux Henri Suso [1]. Il désirait qu'on le lût lentement, en prenant des notes et

[1] Les livres du Bx Henri Suso ont toujours été très goûtés dans les milieux franciscains. La Bibliothèque nationale possède une traduction en vers français du *Livre de la Sagesse éternelle*, faite en 1389 par un religieux de S. François. V. *Œuvres du Bx Henri Suso*, par CARTIER. *Avant-propos*, XXIII.

en mettant en pratique les conseils de renoncement qui y sont donnés. Il avait constaté de grands progrès dans les âmes qui avaient bien voulu suivre son conseil sur ce point. « N'oubliez jamais, leur disait-il, la maxime du Bienheureux Suso : « Qui se renonce en tout, accomplit tout, parce que se remettant à Celui qui est tout ordre et toute justice, il est mené à les observer ».

Il recommandait aussi tout particulièrement les trois livres de *la Montée du Carmel*, de S. Jean de la Croix et ne voulait absolument pas qu'on lût les autres ouvrages du Saint sans s'être d'abord sérieusement exercé à réaliser le programme de renoncement tracé dans la *Montée du Carmel*. « Pénétrons-nous toujours de la doctrine d'abnégation de S. Jean de la Croix, écrivait-il. Elle est la seule qui mène rapidement. Notre âme doit s'exercer sans cesse à renoncer en tout, surtout en ce qui l'attire, en ce qui lui est cher et dont elle pourrait jouir souvent. Dans chaque privation demandant un effort douloureux, Dieu permet à l'âme de sentir grandir en elle la volonté divine, tandis que la sienne s'efface et disparaît... Oui, il faut être mort à tout mouvement propre pour vivre au mouvement divin de la grâce de Jésus ».

Cette doctrine du renoncement total, le lecteur la trouvera peut-être trop austère. Elle est pourtant la doctrine de tous les Saints, y compris le Séraphique François d'Assise. De nos jours, une fausse spiritualité, une mystique toute sensuelle que le Père

Yves avait en horreur, se réclame de S. François. N'écrit-on pas qu'il a « réhabilité la sensibilité » et ne cherche-t-on pas, dans certains livres, à opposer la mystique du Carmel à la mystique franciscaine : l'une prêcherait le renoncement aux choses créées, l'autre la jouissance des créatures dans l'amour et l'action de grâces. Tous ceux qui parlent ou écrivent ainsi sont des superficiels qui n'ont pas pénétré l'âme profonde de S. François. Ils n'ont pas compris que s'il a aimé si délicatement la nature et composé le magnifique cantique du Soleil, c'est uniquement parce qu'il s'était établi, par un renoncement total, dans un parfait amour de Dieu. Le Père Yves nous le rappelle avec insistance. « L'éclat de la nature et de la lumière, écrit-il, est un *vestige* de l'Esprit. Mais nous en devons porter dans notre âme l'expresse *ressemblance*. C'est en nous que nous pouvons trouver un avant-goût de l'autre vie. S'élever des choses sensibles à Dieu, c'est utiliser les choses pour la vraie fin que Dieu leur a fixée, qui est de nous conduire à Lui, mais il faut évidemment éviter de s'amuser aux choses. Nous ne le faisons parfaitement qu'autant que, *par le renoncement*, nous sommes déjà riches de l'Esprit divin. S. François utilisait pour louer le Seigneur frère le Soleil et sœur la Lune, frère le Feu et sœur l'Eau, mais il a fait cela quand déjà il était tout transformé en Jésus et capable de traverser les créatures sans s'y arrêter le moins du monde [1]. C'est ce que beaucoup ne songent pas à

[1] Il est bon de se souvenir que c'est malade et aveugle que

remarquer ». Il ajoute : « Par le renoncement et l'amour, les Saints sont en Dieu et ils ne le quittent pas, tandis que par une sorte d'ineffable circulation, ils semblent passer par les créatures pour revenir à lui. Ils ne trouveraient pas si facilement Dieu ici-bas s'ils ne le possédaient déjà pleinement ».

Aucun doute : S. François n'a goûté et chanté les charmes de la création que parce qu'il était détaché de tout et rempli d'amour divin. Il a vérifié en lui ce que nous enseigne S. Jean de la Croix : « Par là même qu'il sera dégagé des objets créés, l'*homme y trouvera plus de jouissance.* Le détachement des objets terrestres donne de ces objets mêmes une connaissance plus claire qui permet d'en bien juger, tant naturellement que surnaturellement » [1]. « L'homme spirituel qui a les sens purifiés et assujettis à l'esprit, tire des choses sensibles et cela dès le premier contact une savoureuse attention à Dieu et une contemplation pleine de délices » [2]. C'est pourquoi le P. Yves ne voyait pas de différence essentielle entre la doctrine

S. François d'Assise a composé le Cantique du Soleil et des Créatures. L'historien JOERGENSEN, dans une belle étude sur l'amour de la nature en S. François, concluait ainsi en citant un mystique allemand : « Aucun homme n'acquiert un véritable amour de la Création si d'abord il n'a pas renoncé à cet amour par amour pour Dieu au point que la création paraisse morte pour lui et que lui-même paraisse mort pour elle ». *S. François d'Assise,* l. I, ch. II, 23.

[1] *Montée du Carmel,* l. III, ch. 19. Edit. HOORNAERT, II. 51. Edit. Carmel, III, 96.

[2] *O. c.,* l. III, ch. 25. Edit. HOORNAERT II, 66. Edit. Carmel III, 130.

de S. Jean de la Croix et celle de S. François. De même, il avouait ne pas saisir une opposition de doctrine et de méthode entre le *Cantique des créatures* de S. François et les belles strophes suivantes du *Cantique Spirituel* de S. Jean de la Croix :

L'âme interroge les créatures :

O bois, profondes frondaisons
Plantées par la main du Bien-Aimé,
O prairie aux herbes toujours vertes
Et de fleurs émaillée,
Dites-moi s'il a passé parmi vous ?

Les créatures répondent :

En répandant mille grâces,
Il a passé en hâte par ces bois,
Et, rien qu'en les regardant,
Par sa seule figure,
Il les a laissés revêtus de sa beauté [1].

Le P. Yves avait raison. Il n'y a pas d'opposition entre l'École du Carmel et l'École franciscaine et comme le note très judicieusement le P. Hilaire de Barenton : « Tout en paraissant parler un langage différent, elles enseignent, en réalité, la même doctrine » [2]. C'est que dans l'Église, s'il y a différentes méthodes de spiritualité, elles ne diffèrent que par des nuances. Toutes s'accordent sur le point capital : le renoncement, la mortification, la croix. Toutes

[1] *Cantique spirituel.* Strophes IV et V.
[2] P. Hilaire de Barenton. *Le P. Ludovic de Besse,* I. 272.

enseignent avec N. S. : *qui perdiderit animam suam inveniat eam* [1] et avec S. Paul : *qui autem sunt Christi carnem suam crucifixerunt eum vitiis et concupiscentiis* [2].

Le P. Doncœur le rappelait récemment en mettant en garde contre la mystique sensuelle : « Le véritable amour de Dieu et du Seigneur Jésus se conquiert et s'exerce dans le dépouillement et le sacrifice. Toute mystique saine et réaliste ne se développe que grâce à cette discipline d'autant plus nécessaire que l'amitié sera plus ardente. Appelez cela avec S. Ignace : *Troisième degré d'humilité* ou avec S. Jean de la Croix : *Nuit obscure* ; apprenez de S. Benoît les *Instruments des bonnes œuvres* ou de S. François les *Conformités du Christ Jésus*, vous verrez que de l'Évangile à l'*Imitation de Jésus-Christ*, c'est toujours dans la même *Voie de la Croix* que nous engagent les Saints » [3].

Mais cette voie de la Croix, cette pratique constante du renoncement conduit à la plénitude de la vie d'intimité avec Dieu. « Quelle joie, écrivait le P. Yves, de rester détaché intérieurement du monde et de toute créature pour ne plus connaître que le Christ et pour lui obéir parfaitement. Ah ! si nous connaissions les merveilleux effets du renoncement. Il fortifiera notre cœur dans l'amour divin. Il nous habituera non seulement aux oraisons jaculatoires

[1] S. Matth., X, 39.

[2] Galat. V. 24.

[3] P. Doncœur. *Etudes*. 20 mars 1927. Chercheuses d'amour. De Ste Angèle de Foligno à Electe. CXC. 689.

mais à ces retours d'âme à l'intérieur. Comme cela nous arriverons à ne pas laisser le Seigneur une heure seul sur la margelle du puits à nous attendre... Courage donc dans cette voie du renoncement. Réveillons-nous sans cesse à la lumière intérieure qui dans l'obscure foi commence celle de l'éternité. Arrachons-nous à ce qui passe, à ce qui est fini pour nous transférer à l'immobile. Nous savons bien que cette pratique de l'Union à Dieu dans le seul moment présent est à la fois la plus mortifiante et la plus sanctifiante des méthodes. Efforçons-nous de la pratiquer avec une fidélité toujours plus grande. C'est ce que demandent les Saints : « Persévérez avec courage, dit le Bienheureux Suso, et ne soyez satisfait que lorsque vous aurez atteint dans le temps *le maintenant* de l'éternité ».

* * *

Pour atteindre une telle perfection, le travail de l'âme s'exerçant sans relâche au renoncement ne saurait suffire. Dieu lui-même doit intervenir pour achever la purification de l'âme. De là le rôle indispensable de ces épreuves que S. Jean de la Croix appelle *la nuit passive des sens* et *la nuit passive de l'esprit.*

Nous n'avons pas à les décrire ici [1]. Nous devons

[1] Toutes les peines des âmes mystiques ont été bien étudiées par le P. POULAIN. Il y consacre la V[e] Partie de son ouvrage *Des grâces d'oraison*. De l'aveu du P. Yves, c'est ce qu'il y a de plus complet et de plus clair.

dire seulement que le Père Yves s'efforçait de consoler et de fortifier les âmes ainsi éprouvées.

Une de leurs peines les plus sensibles, c'est *la sécheresse et l'aridité.* L'âme n'éprouve plus alors aucune consolation dans ses rapports avec Dieu. Un profond dégoût la saisit et l'incline à laisser la pratique de l'oraison. Le Père la ranime ainsi : « Exercez-vous à surmonter par l'énergie de la volonté ces périodes où l'aridité sévit en même temps que l'on rencontre des difficultés extérieures. Ces épreuves sont permises par le Seigneur pour un plus grand profit de l'âme. La dureté des situations intérieures et extérieures est évidemment très favorable à l'effort et cet effort est donné par les âmes qui aiment le Seigneur, encore que le sentiment de leur faiblesse les porte à croire qu'elles ne le fournissent pas assez complètement. Entretenez-vous dans la patience et ne croyez pas que Notre Seigneur abandonne l'âme ainsi éprouvée. C'est le moment où il taille sa vigne pour qu'elle porte davantage de fruits... Notre-Seigneur ne méprise pas le froid, le silence, le vide, la désolation de l'âme. Tout cela n'anéantit pas, puisque cela fait vivre au Seigneur. Même la privation involontaire de l'Eucharistie donne Jésus dans la langueur qu'elle produit. Le vide et le sec spirituel accompagnés de l'angoisse de Dieu sont les meilleures garanties de sûreté dans la voie spirituelle. Redites-vous cela en dépit de la persuasion contraire que l'ennemi voudrait vous donner. Je sais combien il est difficile de tenir quand l'épreuve se prolonge.

Pourtant il faut donner à Notre-Seigneur ce témoignage de foi et cette preuve de constance... » Il faut lui donner encore l'effort gratuit de notre charité, c'est-à-dire ne pas le servir pour ses consolations : « Donnez bon marché de votre amour, tout l'amour de votre cœur à Notre Seigneur sans qu'il ait beaucoup de douceurs à débourser. *Donnez même pour rien*. S'il est content, ne serez-vous pas content ? Durant la rude et longue épreuve de l'aridité, gardons-nous bien de tout laisser là, puisque c'est en cet état difficile que nous grandissons, que nous nous virilisons, que notre cœur devient divin. Si nous ne sortons pas de cet état douloureux, rendons grâce à Notre-Seigneur qui ne nous tient pas pour des femmelettes et qui nous appelle à porter le fardeau avec Lui ».

Comme cette doctrine réconforte l'âme et lui donne le courage de se laisser conduire par Dieu dans le dur chemin des purifications passives dont l'aridité n'est que la première étape.

« Lorsque l'âme a franchi cette première étape, écrit le P. Yves, l'œuvre de purification doit se poursuivre encore. Ce n'est point le travail d'un jour. Les exécutants de ce travail sont l'âme et Dieu, mais le travail de l'âme est peu de chose auprès de celui du Seigneur. C'est Lui qui, en tout, prend l'initiative. Laissons-le donc disposer les épreuves pour notre âme. Lui seul sait comment Il doit nous mener au terme que nous avons ambitionné et que Lui-même désire autant et plus que nous. Les chemins qui

conduisent à l'union divine sont cachés et ce sont des chemins de mort. Il n'est pas étonnant que nous y soyons souvent humainement déconcertés. Ce sont *les épreuves intérieures*, obsessions agaçantes, délaissements apparents, scrupules étranges, craintes lancinantes sur le salut, tentations de doute, de blasphème, de désespoir, de haine ; alors que la volonté veut de toutes ses forces le service de Dieu. Ce sont *les épreuves extérieures* : la contradiction des gens de bien, souvent même de nos proches, l'abandon de nos amis, le déchaînement insensé des langues, les menaces de la santé et mille autres épreuves qui varient suivant les desseins cachés de la Providence ».

Le Père estimait que pour soutenir les âmes dans ces dures épreuves des purifications passives, le Directeur devait à ses dirigés la lumière, un réconfort puissant pour préserver l'âme de l'abattement, des exemples de patience et de courage pour l'entraîner à la suite de Jésus Crucifié.

Sa direction des âmes éprouvées, nous nous en sommes rendu compte en compulsant soigneusement les notes rédigées à leur intention, vise toujours et exclusivement ce triple objectif.

Il jugeait tout d'abord indispensable d'éclairer l'âme sur *le pourquoi* de l'épreuve, car lorsqu'on sait dans quel but on souffre, on accepte plus volontiers la douleur.

Dieu, enseignait-il, envoie ces épreuves de choix aux âmes ferventes pour les enraciner dans l'humi-

lité, pour les affermir et les faire grandir dans l'amour divin, pour opérer en elles, dès ici-bas, la purification parfaite qu'elles auraient à subir en Purgatoire, et enfin, il les éprouve surtout pour les rendre semblables à Jésus Crucifié et les associer à son œuvre rédemptrice. Ce sont là les quatre rayons lumineux que dans la sombre nuit des purifications passives le Père faisait inlassablement briller aux regards de l'âme souffrante.

Ecoutons-le lui-même : « Il faut que nous expérimentions sur terre le néant que nous sommes pour entrer dans la vivante conviction que Dieu seul est. C'est pourquoi tout croule autour de nous... Les purifications passives nous préservent de l'orgueil. Celui qui se complaît en lui-même est un pécheur parce que c'est un orgueilleux. Mais l'orgueil ne saurait pénétrer dans une âme qui a à subir mille tentations, des plus mauvaises. Elle n'a pas le temps ni le goût de se complaire en elle-même. Elle s'enfonce dans l'humilité et c'est ainsi qu'elle est préservée de la chute. Ceux qui sont éprouvés devraient estimer leurs souffrances, tomber à genoux et rendre grâces à Dieu de les garder ainsi dans l'humilité et par l'humilité ».

« Lorsque Dieu nous envoie l'épreuve, c'est qu'Il veut faire grandir en nous la charité. La Croix qu'Il nous envoie est le témoignage le plus authentique de l'amour qu'Il nous porte et aussi de l'amour que nous avons pour Lui, car Il ne fait ce cadeau que lorsqu'Il est sûr d'une âme, et nous ne sommes cer-

tains de la vérité de notre amour que lorsque nous acceptons Jésus comme Il est, à savoir crucifié... Recevons donc courageusement toute souffrance comme une part de la Croix. Elle nous apportera toujours perfectionnement et lumière... Réjouissons-nous de nos journées pénibles et sombres, car nous savons bien que la cendre grise conserve la rouge braise. Ces épreuves et ces tristesses conservent dans nos cœurs la flamme de la Charité divine. Souvenons-nous des paroles de l'Eternelle Sagesse au Bienheureux Suso : « Je demeure et j'habite dans une âme comme dans un paradis de délices, et je ne puis permettre qu'elle se plaise hors de moi, qu'elle s'affectionne aux créatures, et parce que je veux la posséder chaste et pure, je l'entoure d'épines et je l'enferme dans l'adversité, afin qu'elle ne puisse pas s'échapper de mes mains. Je sème son chemin d'angoisses et de douleurs afin qu'elle ne puisse se reposer dans les choses basses et créées et qu'elle place tout son bonheur dans les profondeurs de ma divinité. »[1] ... « Laissons-nous donc éprouver ainsi. Ces purifications passives nous sont absolument nécessaires, car la mortification corporelle ne suffit pas à nous mettre en état de voir Dieu face à face après notre mort. La mortification corporelle est importante, la mortification intérieure l'est encore plus, mais cette dernière ne sera jamais parfaite ici-bas si Dieu lui-même n'y met la main. Ne nous refusons pas à son action divine, autrement nous aurons à subir en Purgatoire avec des souffran-

[1] *Le Livre de la Sagesse éternelle.* XIX.

ces plus terribles et sans aucun mérite, ces épreuves purificatrices...

... Et puis, qui ne voudrait souffrir pour ressembler à Jésus crucifié ? Les angoisses, les peines intérieures, les persécutions sont des faveurs que le Maître réserve à ses privilégiés comme Il les a réservées pour Lui-même. Il a choisi de ne pas se favoriser autrement. Les Croix ainsi taillées par Lui-même sont les plus efficaces. Elles attaquent l'être au bon endroit, car cet endroit a été choisi par la Souveraine Sagesse... A ceux qui, généreusement, subissent ces épreuves, il est donné de voir leurs espérances se réaliser. Le Christ entre dans leur vie et leur tient compagnie. La paix divine, la paix de la Sagesse éternelle s'établit dans leur âme. Les épreuves disparaissent-elles ? Non, elles se transforment. Elles deviennent génératrices de l'amour divin, elles deviennent son aliment. Et l'âme vit son Christ total, Celui qui, l'unissant à sa Croix, l'associe à son œuvre rédemptrice avant de lui donner une part de sa bienheureuse glorification ».

En éclairant l'âme éprouvée, le Père Yves lui indiquait en même temps le secours divin qui l'empêcherait de défaillir et la rendrait vaillante. Ce secours, c'est, avant tout, la Sainte Eucharistie. C'est aussi l'oraison et la prière. Le Père voulait que, durant les temps d'épreuve, la fidélité à l'oraison fut encore plus parfaite et qu'on y donnât encore plus de temps, suivant l'exemple de Notre-Seigneur : « *Factus in agonia, prolixius orabat* ».

Puisque le but des épreuves mystiques est de développer en nous les vertus théologales et de leur assurer un exercice parfait, il recommandait tout particulièrement les actes de foi, d'espérance et de charité. Il voulait que l'acte de charité fut poussé jusqu'à l'abandon le plus complet, jusqu'à la remise totale entre les mains et dans le Cœur du Maître. Expliquant à l'âme éprouvée la scène évangélique de la tempête apaisée, il lui disait : « Efforcez-vous de garder une confiance calme dans le Seigneur et sans que vous ayiez besoin de le réveiller, vous dominerez les orages. Demeurez pour cela en Jésus endormi ». Et pour qu'on ne donnât pas une fausse interprétation à ces dernières paroles et à d'autres semblables, il ajoutait : « *L'enfoncement dans l'océan divin* », « *l'endormissement dans les bras de la Providence* », etc, sont des formules justes, pourvu qu'il existe dans l'âme une opération qui la fasse adhérer à Dieu d'une manière au-dessus des paroles et pourvu qu'elle agisse toujours suivant la raison et la foi ; autrement elles sont à rejeter ainsi d'ailleurs que l'Église a rejeté la doctrine de Fénelon et de Madame Guyon sur ce point précis du semi-quiétisme. »

A l'âme qui traverse l'épreuve des purifications passives, il conseillait aussi la lente récitation du *Pater*. « Apprenons, dans les moments d'écrasement moral à redire très lentement et à plein cœur le *Notre Père*. N'est-ce point alors que les demandes que nous y exprimons s'accomplissent ?

C'est bien alors que nous sanctifions le nom du Seigneur. Le proclamant infiniment saint dans tout ce qu'Il permet ; c'est alors que son règne se fait puissant en nous puisqu'il nous tient malgré l'épreuve ; c'est en ces moments que nous imitons le Christ qui a fait constamment la volonté du Père ; c'est alors qu'il nous donne deux communions : le Pain vivant de son Eucharistie et le calice amer de sa Passion ; c'est là qu'Il nous remet nos fautes et qu'Il nous arrache à la tentation, nous délivrant du vrai mal qui est l'orgueil et la complaisance en nous-mêmes ».

Après cette application à l'âme éprouvée des demandes du *Pater*, il ajoutait : « Souvenons-nous des sentiments des Saints, de leur amour de la Croix et de leur vaillance à la porter ». Aussi, encourageait-il vivement les personnes éprouvées à lire la *Vie des Saints*. L'âme y découvre très facilement qu'ils ont souffert beaucoup plus que nous et que Dieu ne les a jamais abandonnés au milieu de leurs tribulations. Cette vue est réconfortante. Avec la vie des Saints, nous avons les écrits de ceux d'entre eux qui nous ont laissé des explications lumineuses sur les souffrances mystiques, et la manière de les supporter. Ces explications et ces conseils rassurent et fortifient l'âme qui passe par des états à peu près semblables. Le P. Yves l'avait bien compris. Aussi conseillait-il aux âmes avancées et éprouvées la *Nuit obscure* de S. Jean de la Croix, le *Chemin de la perfection* et le *Château intérieur* de sainte Thérèse, le neuvième

livre du *Traité de l'amour de Dieu* de S. François de Sales, *les lettres et dits* de la Bienheureuse Angèle de Foligno, les beaux chapitres du *Dialogue* où sainte Catherine de Sienne engage les âmes à courir à la table de la très sainte Croix.

Mais Celui qui entraîne surtout dans le Chemin de la Croix, c'est le Roi de tous les Saints : Jésus crucifié, l'Homme-Dieu désolé et martyrisé. Le Père Yves ne manquait pas de le mettre constamment sous le regard de l'âme éprouvée. « L'amour parfait, écrivait-il, ne consiste pas à jouir. Il consiste à suivre le Christ et nous savons comment il marche et vers quoi Il marche. Il marche, portant la Croix d'*opprobre*, de *douleur* et de *pauvreté*... et Il va vers la consommation de la souffrance. C'est bien là le chemin où il nous a placés, ajoutant très souvent à nos propres souffrances, celles de ceux qui nous sont chers. Elevons nos cœurs vers Jésus Crucifié et écoutons sa voix. Elle nous dira : « Ai-je dit : c'en est trop ?... Ah ! j'ai gémi sous le fardeau et vous pouvez bien gémir, suer le sang, agoniser comme je l'ai fait. Cependant, levant mes yeux pleins d'angoisse vers mon Père, j'ai accepté sa volonté. Me laisserez-vous seul ? Redirai-je de vous : J'ai cherché quelqu'un qui compatisse et il n'y en avait pas, quelqu'un qui me console et je n'en ai point trouvé!... Ah ! sans doute qu'étroite et escarpée est la voie qui mène à la vie ! Mais pour prendre part aux dégoûts, aux peurs, aux faiblesses, aux ennuis, aux tristesses jusqu'à la mort qui m'accablèrent au jardin des

Oliviers et, secrètement, toute ma vie, qui ne voudrait accepter toutes les dures épreuves que j'envoie, qui ne voudrait comme moi s'étendre sur la Croix?...»

Tel est l'appel à la plus haute sainteté, tel est le dernier mot de la perfection ici-bas. Il ne se dit que sur le Calvaire. «Il faut, pour atteindre cette perfection, demeurer sur la hauteur silencieuse, solitaire, obscure du Calvaire et partager avec Jésus Crucifié l'opprobre, la douleur, la Pauvreté... Là se trouve l'amour parfait, la béatitude de la cîme de l'âme. Là est la joie parfaite dont parlait le Séraphique Père S. François ».

* * *

Nous venons d'esquisser rapidement la doctrine spirituelle et la méthode de direction du P. Yves. Pourtant nous serions incomplets si nous ne rappelions ici le grand principe qu'il a affirmé si souvent en déclarant que le vrai moteur de l'âme n'est pas le Directeur spirituel, mais l'Esprit-Saint lui-même. La sainteté dépend essentiellement de la docilité de l'âme aux inspirations de l'Esprit sanctificateur. Si les âmes n'arrivent pas à la perfection, c'est parce qu'elles résistent aux impulsions du Saint-Esprit. Avec tous les maîtres de la vie spirituelle, le P. Yves en était profondément persuadé. Aussi ne négligeait-il jamais de recommander la docilité la plus complète au moindre souffle de l'Esprit-Saint. « Laissez rayonner dans votre âme l'influence des dons du Saint-

Esprit, tout spécialement du don de sagesse, et vous serez parfaits », ne cessait-il de répéter. Et comme parfois on lui faisait observer qu'il exagérait peut-être en ramenant toute la perfection au don de sagesse, il répondait aussitôt : « S. François dans son éloge des vertus, salue en premier lieu la sagesse [1] et n'a-t-on pas fait le plus bel éloge d'un enfant lorsqu'on a dit de lui qu'il était sage ? Nous sommes les enfants de Dieu. Demandons-Lui de participer à la sagesse de Celui qui est son Unique et qui a toutes ses complaisances ». Il rappelait également que l'angélique docteur à la suite de S. Jacques apôtre, ramène *toutes les vertus* à la sagesse. C'est avec une complaisance marquée qu'il aimait à citer et à commenter l'*Ad tertium* de l'article sixième de S. Thomas sur le don de sagesse [2]. Nous le faisons avec lui : « *La sagesse qui vient d'en-haut*, écrit l'apôtre, *est d'abord pudique et puis pacifique, modeste, accessible à la persuasion, consentant au bien, pleine de miséricorde et de bons fruits, jugeant sans dissimulation* ». Tel est le programme de la sainteté, et, remarquons-le, c'est le don de sagesse qui y préside. Il appartient à la sagesse, don du Saint-Esprit, enseigne S. Thomas, non seulement de contempler les choses divines, mais aussi de régler

1. S. François. — La salutation des vertus. « Salut, o sagesse, o reine, que le Seigneur te garde toi et ta sœur la sainte et pure simplicité ! » Viennent ensuite la pauvreté, l'humilité, la charité, l'obéissance, la patience. Ubald d'Alençon. *Les opuscules* de S. François. 173.

2 2-2ae, q. 45, a. 6, ad. 3.

les actes humains et d'ordonner les vertus. Dans ce travail de la sanctification, comment procède le don de sagesse ? — Il commence par éloigner les choses mauvaises et il le fait par la crainte. La crainte n'est-elle pas « le commencement de la sagesse » ? Ainsi la sagesse, don du Saint-Esprit, éloignant de nous la corruption du péché, est d'abord *pudique*. Elle est ensuite *modeste*, parce qu'elle aide l'âme purifiée à garder la mesure et la discrétion en toutes choses. Elle incline cette âme à acquiescer aux avis des autres. Pour cela, il est dit que la sagesse *se laisse persuader*. Par ces trois vertus : pureté, modestie et docilité s'épanouissant sous son influence, le don de sagesse établit l'âme dans la paix. Conduire les âmes à la paix profonde des enfants de Dieu, à la béatitude des pacifiques, c'est là, en effet, le but essentiel du don de sagesse. La sagesse est *pacifique*...

La paix qu'elle apporte doit déborder de l'âme et se répandre au dehors. Le pacifique doit porter la paix aux autres. Il le fera en ne s'opposant pas à leur bien. Pour cela il est dit que la sagesse *consent au bien*. Il le fera surtout en ayant un cœur compatissant et dévoué. N'est-il pas écrit de la sagesse qu'*elle est pleine de miséricorde et de bons fruits* ? Enfin, s'il faut corriger les péchés, il le fera avec droiture et charité. La sagesse *juge sans dissimulation*. »

Après avoir exposé ce délicieux commentaire de S. Thomas sur le texte de S. Jacques, le P. Yves disait :

« Peut-on maintenant trouver exagérée la doctrine spirituelle qui ramène tout au don de sagesse ? »

Avec lui, nous ne le croyons pas et très volontiers, toute proportion gardée, nous appliquerions aux écrits du P. Yves le jugement porté par M. Maritain sur le bel ouvrage de Mgr Paulot [1]. « La sagesse, avec la contemplation qui en procède et la béatitude des pacifiques qui y correspond, tel est le fruit surnaturel vers lequel la charité, en quoi consiste la perfection, dirige les énergies de l'âme baptisée. En faisant de cette grande loi l'axe même de la direction des âmes, P. Yves a accordé celle-ci aux intimes exigences de la réalité spirituelle ».

* * *

Du don de sagesse, le P. Yves s'élevait jusqu'au Fils de Dieu, Sagesse éternelle. Les âmes intérieures, parce qu'elles ont une intelligence plus complète du mystère du Christ [2] aiment à adorer et à servir notre

[1] L. V. S., XVII, 614. *L'Esprit de sagesse*, par Mgr Paulot.

[2] Si l'on veut connaître quelques-unes des raisons qui poussent les âmes à l'amour de la divine Sagesse, qu'on lise : Dom Maréchaux : Jésus, Sagesse éternelle, dans *Les litanies du Saint Nom de Jésus*, 83-88. Dom Guéranger. *Année liturgique*, toute l'Octave du Saint-Sacrement et les 7e et 19e Dimanches après la Pentecôte. Il ne faut jamais oublier que l'éternelle Sagesse est tout amour : *Verbum Spirans amorem* et que c'est à Elle que nous devons la Rédemption par la Croix et l'Eucharistie. Déjà dans l'A. T. la Sagesse se comparait à une mère et à une épouse. Elle a, en effet, pour les âmes des tendresses d'épouse, des délicatesses de mère.

Seigneur sous ce beau nom de sagesse éternelle. Le P. Yves était de ce nombre. Il semblait véritablement avoir hérité de l'amour de S. Bonaventure, du Bienheureux Henri Suso et de S. Laurent Justinien pour la Divine Sagesse. Cet amour, il l'inspirait aux âmes par son exemple et par ses conseils. Chaque jour, ne pouvant dire en entier l'office de l'Eternelle Sagesse composé par le Bienheureux Henri Suso, il récitait du moins la belle prière : « O Sagesse éternelle, je vous ai aimée, Vous, le bonheur et la beauté de mon âme, par-dessus tous les bonheurs et toutes les beautés, parce qu'en vous j'ai trouvé la félicité, j'ai possédé tout bien en Vous, par Vous et avec Vous ». Il aimait à mettre sous les yeux des âmes avides de perfection la délicieuse et persuasive exhortation de S. Laurent Justinien à l'amour de la Divine Sagesse : « Venez, vous tous que sollicite l'attrait du bien immuable et qui vainement le demandez à ce siècle qui passe ; je vous dirai ce que le ciel a fait pour moi. Comme vous, jadis, je cherchais fiévreusement ; et ce monde extérieur ne donnait point satisfaction à mon désir brûlant. Mais par la divine grâce qui nourrissait mon angoisse, enfin m'est apparue, plus belle que le soleil, plus suave que le baume, Celle dont alors le nom m'était ignoré. Venant à moi, combien son visage était doux ! combien pacifiante était sa voix, me disant : « O toi, dont la jeunesse est toute pleine de l'amour que je t'inspire, pourquoi répandre ainsi ton cœur ? La paix que tu cherches ainsi par tant de sentiers divers est avec moi ; ton désir sera

comblé, je t'en donne ma foi : si, cependant, tu veux de moi pour épouse ». J'avoue qu'à ces mots défaillit mon cœur ; mon âme fut transpercée du trait de son amour. Comme toutefois je désirais savoir son nom, sa dignité, son origine, elle me dit qu'elle se nommait la Sagesse de Dieu, laquelle, invisible d'abord au sein du Père, avait pris d'une mère une nature visible pour être plus facilement aimée. Alors, en grande allégresse, je lui donnai consentement ; et elle, me donnant le baiser, se retira joyeuse.

Depuis, la flamme de son amour a été croissante, absorbant mes pensées. Ses délices durent toujours ; c'est mon épouse bien-aimée, mon inséparable compagne. Par elle, la paix que je cherchais fait maintenant ma joie. Aussi, écoutez-moi vous tous : « Allez à elle de même ; car elle met son bonheur à ne rebuter personne » [1].

De cette divine Sagesse, le P. Yves ne séparait jamais celle que l'Église invoque sous le titre de *Sedes Sapientiae* : la Vierge Marie. Il nous a laissé des pages délicieuses qui nous font comprendre pourquoi la Sainte Vierge mérite cette belle appellation.

« Nous naissons tous enfants de ténèbres, écrit-il, mais nous sommes appelés à en sortir. Dieu veut que nous partagions l'héritage des Saints dans sa lumière : « *Debout, vous qui dormez dans les ténèbres*, nous a-t-il été dit, *levez-vous d'entre les morts afin que le Christ vous éclaire* ». Or, il nous éclaire par

[1] Laurent Justinian. *Fasciculus amoris*. XVI.

cette mystérieuse lumière de la foi qui nous donne pleine conviction des choses qu'Il nous a révélées. Si nous sommes fidèles, Il nous donne le sens de ces vérités divines et Il nous mène de clarté en clarté sur le chemin de la justice qui, nous dit l'Écriture, ressemble à une lumière qui grandit jusqu'au plein jour. Ce plein jour, Il nous le donnera dans les cieux lorsque nous le verrons tel qu'Il est et que la propre clarté de Dieu illuminera nos âmes.

Mais qui préside au lever et au progrès de cette lumière ? Marie-Immaculée, l'aurore de Dieu. C'est à Elle qu'il est donné de nous introduire dans la lumière divine. *Siège de la Sagesse*, elle fait naître dans le ciel des âmes une lumière qui ne finit pas et pour que cette lumière puisse croître en nous, pour que nous puissions voir Dieu, elle nous communique quelque chose de sa pureté. Combien d'âmes pourraient témoigner de cette intervention de Marie dans leur retour à la lumière de Dieu et dans leurs progrès dans cette grâce !... »

... Le Père continue et précise : « Ce qu'il nous faut, c'est une connaissance directe, familière, expérimentale de Jésus lui-même. Pour tout chrétien, Jésus veut être un ami personnel dont nous devons connaître les idées et les goûts, ceux en particulier qui nous concernent, dont nous devons partager les sentiments, ceux en particulier qu'Il veut nous voir dans le cœur, avec qui nous devons vivre dans la plus douce intimité n'agissant que par Lui, avec Lui et pour Lui dans une dépendance parfaite. Une telle

intimité, une dépendance si étroite n'est pas courante parmi les chrétiens. Beaucoup, hélas ! méconnaissent le don de Dieu : « Ceux là même qui sont chrétiens par leur foi et leurs lumières spirituelles, qui savent et qui répètent qu'ils ont une âme à sauver et font le nécessaire pour cela, ceux-là même vivent sans avoir le sentiment habituel ou journalier de n'être jamais seuls » [1]. Ils ne savent pas qu'on « définit presque le vrai chrétien quand on l'appelle un homme absorbé par le sentiment de la présence du Christ au-dedans de lui, vivant dans cette pensée que Dieu est là au cœur de son cœur » [2].

« Cette vie d'intimité avec le Christ, cette dépendance parfaite aux mouvements de la grâce, cette Sagesse expérimentale, qui nous l'obtiendra ? Celle qui l'a possédée au plus haut point, la Vierge très sage, le *Siège de la Sagesse*. S. Jean de la Croix n'a-t-il pas fait d'Elle le plus bel éloge et ne nous l'a-t-il pas donnée comme le modèle très parfait de la vie intérieure lorsqu'il a écrit : « Dès le principe de son existence, la glorieuse Mère de Dieu s'est trouvée élevée à un sublime état d'union. Jamais il n'y eut dans son âme l'empreinte d'une forme de créature quelconque capable de la distraire de Dieu et d'où lui vint une activité, *vu qu'Elle n'obéit jamais qu'à l'impulsion du Saint-Esprit* » [3]. Cette obéissance parfaite aux impulsions divines, Elle nous la communiquera ».

[1] MANNING. *Mission du Saint-Esprit*. 29.
[2] NEWMANN. BRÉMOND. *La vie chrétienne*. 236.
[3] *Montée du Carmel*, l. III. c. 1.

Ecoutons toujours le Père nous expliquer le rôle de la Vierge dans l'économie de notre vie surnaturelle, dans le développement surtout de notre vie intérieure. On verra à quel point il s'est assimilé la doctrine très exacte du Bienheureux Grignon de Montfort. « D'où nous vient toute grâce et toute vie ? De l'Esprit-Saint qui transforme notre âme et nous pénètre de Dieu. Mais qui nous communique cette grâce ? Un seul, Celui à la plénitude duquel nous participons, Celui qui par le battement de son Cœur envoie à notre âme les lumières et les énergies qui la font agir dans l'ordre surnaturel. Mais par quelle médiation toute grâce salutaire nous est-elle obtenue ? Par celle de Marie, intermédiaire divinement établie entre Jésus et les enfants de Dieu. Elle est la Mère de la grâce, « en Elle est toute espérance de vie et de vertu » *et il faut venir à Elle si l'on veut se rassasier des fruits de la Sagesse...*

« Il faut donc que nous prenions l'habitude de voir toute notre vie dans l'angle de la Vierge, comme dans l'angle du Christ : elle va vers Elle comme vers Lui. Il faut que nous prenions l'habitude de recourir constamment à la Vierge, autant que nous recourons au Seigneur. Il faut que pour aller à Dieu et à Jésus nous prenions d'instinct le chemin de la Vierge. Il faut que nous soyons dans notre vie entière les esclaves de Marie comme nous le sommes du Christ.

« Sans doute, une telle forme de vie chrétienne n'apparaît pas toujours au début et même dans le progrès d'une vie chrétienne. Il est des âmes que

l'Esprit amène d'abord à Jésus, non sans l'intervention de Marie sans doute, mais celle-ci demeure un peu dans l'ombre pour ces âmes. Cependant Jésus finit par les conduire Lui-même à sa mère et éveille pour Elles dans leurs cœurs une affection d'enfant. Jean, l'ami de Jésus, ne fut-il pas ainsi conduit à Marie ? — Il en est d'autres qui, dès le début, tressaillent comme Jean-Baptiste à la voix de Marie et par Elle viennent à Jésus et l'on s'est plu à remarquer combien leur vie spirituelle porte un caractère de douceur, de facilité, de joie enfantines. « Il y a eu quelques saints, mais en petit nombre, comme un S. Ephrem, S. Jean Damascène, S. Bernard, S. Bonaventure, S. Bernardin, S. François de Sales qui ont passé par le chemin virginal, chemin doux, chemin de roses et de miel, vu les autres chemins, pour aller à Jésus-Christ. Parce que le Saint-Esprit, époux fidèle de Marie, le leur a montré par une grâce singulière ». — Et il est vrai de dire : « qu'une raison pour quoi si peu d'âmes arrivent à la plénitude de l'âge de Jésus-Christ, c'est que Marie, qui est autant que jamais la Mère de Jésus-Christ et l'Épouse féconde du Saint-Esprit, n'est pas assez formée dans leurs cœurs. Qui veut avoir le fruit bien mûr et bien tourné doit avoir l'arbre qui le produit ; qui veut avoir le fruit de vie, Jésus-Christ doit avoir l'arbre de vie qu'est Marie, qui veut avoir en soi l'opération du Saint-Esprit doit avoir son épouse fidèle et indissolublement unie, la divine Marie qui le rend fertile et

fécond »[1]. Qui veut posséder la Sagesse, qu'en toute confiance il s'adresse à la Vierge Marie qui porte sur ses genoux et dans ses bras maternels Celui qui est l'Éternelle Sagesse du Père. *Sedes Sapientiae ora pro nobis* »[2].

* * *

Nous voici au terme de cette longue introduction sur le P. Yves, théologien mystique et directeur spirituel. A ce moment, nous apparaît une fois de plus sa physionomie attirante et complexe, telle qu'elle nous était décrite il y a peu de jours encore.

« Le P. Yves était humble et affable comme un fils de S. François, docte et pieux comme un disciple de S. Thomas, contemplatif et recueilli comme un familier de S. Jean de la Croix.

J'ai nommé ces trois Saints parce que leur doctrine et leurs vertus ayant été l'objet de ses études et de ses méditations profondes, ils avaient exercé sur lui une influence telle que le P. Yves semblait vraiment avoir avec eux quelque parenté spirituelle.

Avec S. François d'Assise, on lui trouve même une certaine ressemblance de nature. Un portrait fort poétiquement tracé du Séraphique Saint nous le

[1] Bx Grignon de Montfort. *Vraie Dévotion à la Sainte Vierge* II, 2, 5, 1, 4.

[2] Ces considérations sur Marie *Sedes Sapientiae* sont extraites de sermons sur la Sainte Vierge, donnés par le P. Yves dans la chapelle de N.-D. de Bon Secours de notre couvent de Saint-Etienne.

révèle sous ce jour : « Il est aimable et sympathique, d'une nature supérieure, avec quelque chose d'ailé, d'éthéré, fait d'une extrême délicatesse de complexion, tant physique que morale, cet attribut proprement féminin qui est si séduisant quand il s'allie à ceux de l'homme ». — Le P. Yves n'offrait-il pas quelque chose de cette caractéristique ?... Ferme, viril, sévère pour lui-même, volontaire quand il le fallait, il avait pourtant des délicatesses toutes maternelles à l'égard des âmes qu'il dirigeait.

Comme en S. Thomas, on trouve en lui la doctrine unie à la piété, la science à la vertu, la vérité à la charité. Il faut avoir entendu le P. Yves dans l'intimité pour savoir quelle lumière jaillissait de sa parole et même de son regard quand il abordait ses sujets favoris : les mystères de l'au-delà et les secrets de l'oraison.

A S. Jean de la Croix il avait emprunté la science de la haute sagesse qui consiste à vivre dès ici-bas, en union avec Dieu dans ce « royaume intérieur » que nous portons au-dedans de nous-mêmes » [1].

Oui, c'est bien tout cela qu'était le P. Yves et nous avons pu nous-mêmes en faire la douce expérience pendant les bonnes et belles années vécues dans son intimité et dans le rayonnement de sa vie intérieure. Aussi est-ce sans exagération que nous croyons pouvoir dire qu'il a été, dans son humble sphère, le bon ouvrier du bon Dieu et qu'il reste pour les Directeurs d'âmes un exemple et un modèle.

[1] M. A. Giraudet, dans *La Vallée*. 10 avril 1928, p. 17.

D'aucuns s'étonneront peut-être de voir jusqu'où nous avons prolongé cette introduction et seront tentés sans doute de la trouver disproportionnée aux opuscules qu'elle veut présenter. Mais un examen plus approfondi de cette Introduction même suffira, pensons-nous, à nous justifier. On se rendra compte, en effet, que nous nous sommes efforcés d'y recueillir des miettes de doctrine éparses à travers de nombreuses notes manuscrites et qui ainsi recueillies promettaient de former un pain savoureux.

Dans les pages qui précèdent, ce n'est donc pas tant nous qui traçons une Introduction aux œuvres du P. Yves que le P. Yves qui, par nos soins fraternels, fait connaître lui-même sa doctrine mystique et sa méthode de direction.

Nous sommes d'ailleurs persuadé que cette Introduction, que nous avons cherché à rendre lumineuse ne paraîtra pas superflue à ceux qui savent estimer à leur juste valeur les moindres recherches d'exacte théologie mystique, et comprendre la justesse de ces lignes qu'écrivait Benoît XV : « De nos jours, beaucoup négligent la vie surnaturelle ou cultivent à sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la Sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné à ce sujet et de le faire en prenant surtout pour guide S. Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur l'élévation à la vie surnaturelle. Il faut aussi instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions

requises pour le progrès de la grâce, des vertus et des dons du Saint-Esprit dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique » [1].

Les vingt ans de ministère du P. Yves ont été, croyons-nous, la réalisation parfaite de ce programme. C'est ce qui doit le signaler à l'attention des âmes mystiques et c'est là son mérite devant Dieu.

P. THÉOTIME DE S. JUST. O. M. C.

Crest, 30 avril 1928, en la fête de Sainte Catherine de Sienne.

[1] BENOIT XV. Bref *Quando quidem*. 15 sept. 1921 au P. Bernardot. *Acta Apostolicae Sedis*. XIII. 528.

Le don de Sagesse

DANS

la contemplation mystique.

« Ipsi motus cordis sufficienter enarrari non possunt secundum quod a Spiritu Sancto procedunt : « Quis enarrabit cœlorum rationem ? » (Job. 38).
S. Th. in Ep. *ad Rom.* c. 8, l. 5, *circa finem.*

PROLOGUE

But de cette étude

Une lueur de connaissance ès choses célestes et divines a toujours paru aux grands esprits plus précieuse que la lumière pleine ès choses terrestres et humaines. C'est ce qui peut justifier la présente étude. Elle a pour sujet, en effet, les opérations mystérieuses de l'âme humaine que l'on nomme « oraisons mystiques » et qui, sur cette terre, constituent l'exercice supérieur de la vie avec Dieu. Aux âmes expérimentées, ce que nous dirons en cette matière ne paraîtra, selon le mot de S. Thomas mourant, autre chose que de la paille. Le grain nous aura échappé. Nous le confessons volontiers. Mais puisque c'est la gloire de l'homme de vivre des choses que la parole n'exprime pas, c'est aussi son bonheur d'en balbutier ce qu'il peut.

Notre intention n'est pas de décrire en détail ces opérations : les âmes saintes qui ont consigné par écrit ce qu'elles vivaient ont accompli ce travail et des œuvres récentes contiennent, précisés pour l'étude scientifique, les caractères des faits mystiques.

Mais ces descriptions doivent nécessairement se

compléter d'une interprétation qui permette de se rendre compte des opérations mystiques, ou du moins d'en entrevoir la nature. C'est cette interprétation que nous avons tenté de fournir. Au cours de nos recherches, il nous est apparu qu'en cette matière, comme en bien d'autres, le Docteur Angélique, S. Thomas d'Aquin, avait émis des vues dont la justesse et la profondeur ne pouvaient être dépassées. Ce sont ces idées que nous voudrions exposer exactement.

Nous n'avons donc pas la prétention d'innover en la matière et cependant nous espérons que ce travail ne sera pas inutile pour la mise au point d'une doctrine mystique scientifique.

CHAPITRE PREMIER

Notions préliminaires

La fin surnaturelle de l'homme. — La gloire et la grâce. — L'élévation surnaturelle de notre intelligence et de notre volonté. — Les vertus théologales. — Les dons du Saint-Esprit. — La connaissance ou théologie mystique requiert la foi théologale, la charité et les dons intellectuels du Saint-Esprit.

Situons tout d'abord nettement le fait mystique dans l'ensemble de la vie surnaturelle, telle que l'a conçu S. Thomas. Au début de cette étude, il est indispensable, en effet, d'avoir présente à l'esprit toute sa doctrine sur la grâce, tant habituelle qu'actuelle. Seule, cette doctrine permet, croyons-nous, de ne laisser sans explication aucune des particularités qu'une observation exacte relève dans les phénomènes mystiques.

Renvoyant aux ouvrages spéciaux pour la justification de cette doctrine [1], nous nous contenterons de rappeler brièvement les points suivants :

[1] Nous soulignons en particulier les deux ouvrages suivants, intégralement thomistes : Del Prado, O. P., *De gratia et libero*

* * *

L'essence de l'ordre surnaturel consiste en ceci, que la créature intelligente est admise par Dieu à des relations immédiates avec Lui. Ces relations immédiates exigent que, l'être de Dieu demeurant distinct de l'être de l'âme, il y ait cependant entre Dieu et l'âme unité d'opérations : car rien ne peut mettre l'âme en relation immédiate avec Dieu sinon Dieu lui-même. De là, une présence spéciale de Dieu à l'âme, où Dieu n'est plus seulement cause première des actes de la créature, mais encore leur objet immédiat. De là, des opérations d'intelligence et d'amour par lesquelles l'âme participe aux activités analogues qui se trouvent en Dieu, dans lesquelles nous devons considérer successivement la part de Dieu communiquant son activité intérieure à l'âme et la part de l'âme concourant réellement à cette « *œuvre de la Très Sainte Trinité* »[1]. Pour cette coopération l'âme reçoit de Dieu des aptitudes spé-

arbitrio, t. I, Friburgi Helvetiarum 1907 et FROGET, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes des justes*. Paris, Lethielleux, 1900.

[1] S. JEAN DE LA CROIX. *Cantique Spirituel*, str. 39. *Œuvres* (Paris, Oudin, 1903), t. IV, p. 425.

Voici ce passage de S. Jean de la Croix. Le Saint vient de citer *II. Petri*, 1. 2-4 et il ajoute : « Ces paroles du Prince des Apôtres nous font clairement comprendre que l'âme entrera en participation de la nature même de Dieu, qu'avec Lui et en Lui elle concourra à l'œuvre de la Très Sainte Trinité, grâce à l'union substantielle qui s'est accomplie entre elle et Dieu ». ED. HOORNAERT. IV, 233.

ciales qui la surélèvent à la fois dans son fond ou son essence et dans ses puissances spirituelles [1].

* * *

Le plein développement de ces relations, c'est le paradis. Dieu admet l'âme à participer à la génération du Verbe et à la procession de l'Esprit : elle sait par là ce qu'est Dieu et vit de sa vie. A ces opérations divines l'âme est disposée par la lumière de gloire dans son intelligence et la charité parfaite dans sa volonté. Ainsi fortifiée en Dieu, elle est rendue capable de produire en Dieu la même aspiration d'amour que le Père produit avec le Fils et le Fils avec le Père et qui n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même [2]. Unie à l'auguste Trinité, faveur qui la rend déiforme et Dieu par participation, elle accomplit en Dieu son œuvre d'intelligence et d'amour ou, pour mieux dire, elle la reçoit dans la Très Sainte Trinité, en union avec elle et comme elle [3].

* * *

Sur la terre l'état de grâce contient en germe la vie du Paradis et la créature y reçoit l'étendue des relations avec Dieu que permet sa condition voyagè-

[1] Doctrine thomiste : 1a, q. 12 et 3. g. 51, 53 ;4. g. 21, 2 ;4. g. 23, 3.

[2] *Id.*, p. 421. Edit. Hoornaert, IV, 231.

[3] S. Jean de la Croix. *Cantique spirituel*, p. 422 (expressions prises à S. Jean de la Croix).

re. Or, si l'intelligence ne peut recevoir ici-bas sa forme divine — parce que, *puissance possédante* par nature, elle nous livrerait, en la recevant, Dieu tout entier et le ciel — la volonté du moins, *puissance possédée*, peut être admise dès maintenant à la communion divine [1]. C'est pourquoi, tandis que nous ne connaissons Dieu surnaturellement que de la connaissance diminuée de la foi, nous l'aimons cependant de l'amour qui n'a point d'imperfection essentielle [2] et qui est déjà une participation réelle du Saint-Esprit, l'Amour du Père et du Fils [3].

Les opérations de Dieu dans l'âme et les perfections adaptant l'âme à sa coopération surnaturelle, correspondent à cette condition terrestre de l'état de grâce.

Dans l'intelligence, Dieu provoque l'acte de foi théologale à la vérité surnaturelle, acte étrange fait de lumière et d'obscurité. Dieu communique une lumière qui convainc sans laisser voir [4] et qui fait sortir l'âme du milieu créé où elle vit d'ordinaire pour l'amener dans la demeure intime de Dieu [5]. L'âme accepte volontairement l'obscurité où elle est introduite et elle fait se taire ses exigences naturelles d'évidence.

Dans la volonté, Dieu produit l'amour de charité,

[1] 2-2, q. 27, a. 4 ; 3. dist. 27, q. 3, a. 1.

[2] 1-2, q. 67, a. 6.

[3] 2-2, q. 23, a. 2, ad. 1 et q. 24, a. 2, c ; *in Ep. ad Rom.* c. 5, l. 1, *circa fin.*

[4] 2-2, q. 2, a. 1.

[5] *De pot.*, q. 6, a. 9, c.

participation du Saint-Esprit, « aspiration que Dieu envoie à l'âme en lui-même et que l'âme lui renvoie en lui [1] ». Sans doute, l'acte de charité n'est ici-bas connu sous cette forme que dans les états les plus élevés de la vie surnaturelle, mais les lumières qui sont alors accordées ne font que manifester plus ou moins clairement sa nature, elles ne la changent pas puisque la charité n'a point d'imperfection essentielle. On peut par conséquent appliquer à l'acte de charité initiale la description rapportée ci-dessus et prise à saint Jean de la Croix. Cette aspiration de l'âme, *amour et don de l'âme*, qui correspond à l'aspiration de Dieu, *amour et don de Dieu*, a un principe surnaturel qu'il faut concevoir comme une énergie. Sorti de Dieu, il atteint la volonté pour produire avec elle l'opération surnaturelle, commençant cette opération et soutenant la volonté tant que l'opération dure : ce n'est autre chose que la grâce motrice de la volonté [2]. Que l'on remarque bien le « *contact d'énergie* » que cette grâce suppose entre Dieu et l'âme, que l'on remarque encore la « pénétration » et la « *possession* » de la volonté par cette énergie surnaturelle, la communion d'opération qu'elle établit entre Dieu et l'âme. Que l'on se souvienne enfin que l'amour surnaturel de charité n'atteint pas son objet

[1] S. Jean de la Croix, *Cantique Spirituel*, str. 39, v. 1. — Ed. cit. t. IV, p. 421. « Le Saint-Esprit rend l'âme capable de produire en Dieu la même aspiration d'amour que le Père produit avec le Fils et le Fils avec le Père et qui n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même ». Edit. Hoornaert IV. 231.

[2] 1-2, q. 110, a. 2, c.

à la manière de nos affections créées. Quelque énergique tendance à la fusion des êtres que donne l'amour, deux créatures restent irrémédiablement impénétrables l'une à l'autre et elles doivent se contenter de l'union seule possible qui consiste à vivre l'une près de l'autre, à se communiquer leurs pensées, à partager leurs joies et leurs peines, leurs travaux et leurs biens [1]. Entre Dieu et l'âme au contraire, cette simple union affectuelle peut être dépassée et l'intime union réelle obtenue. En fait, c'est elle que Dieu nous accorde dans l'union de la grâce sanctifiante, union de réelle jouissance, bien qu'imparfaite encore [2]. Dieu est donc réellement présent à notre volonté dans la charité qui répand en elle son esprit, et l'âme qui aime surnaturellement n'a pas à chercher hors d'elle-même Celui qu'elle aime : c'est dans l'intime présence d'elle-même à elle-même qu'elle le rencontre, terme immédiat de l'opération d'amour dont Il est le principe [3].

* * *

A ces opérations, l'âme est proportionnée par les vertus théologales de foi et de charité. Notre situation loin du Seigneur exige qu'on y joigne l'espérance, qui garde en nous l'assurance de parvenir auprès de Lui. La foi et la charité sont, pour le sujet qui nous occupe, les seules vertus importantes. La première

[1] 1-2, q. 28, a. 1, c. et ad. 2 ; 3 dist. 27, q. 1, a. 1, c. et ad. 2.
[2] 1a, q. 43, a. 2, c. et ad. 1 ; 1 dist. 14, q. 2, a. 2, ad. 2.
[3] 1-2, q. 70, a. 3, in corp.

est la disposition interne habituelle de l'intelligence lui rendant possible la conviction surnaturelle des vérités révélées ou encore l'adhésion à ces vérités ; la seconde est la disposition interne habituelle de la volonté qui la rend susceptible de la motion de grâce à l'amour surnaturel et par laquelle cet amour lui devient facile et agréable [1]. Ces deux vertus ne sont pas également dépendantes l'une de l'autre. La foi peut exister sans la charité, mais la charité exigera nécessairement la présence de la foi. Toute activité surnaturelle intégrale comprend donc l'exercice de ces deux vertus et nous les trouverons à tous les degrés de la vie surnaturelle d'ici-bas.

* * *

Mais la charité ne présente, dans ces divers degrés, que des variations d'intensité. En effet, c'est du côté de la foi que nous devons chercher le principe distinctif des diverses manifestations de la vie surnaturelle. L'exercice de la foi, en effet, admet des modifications importantes.

L'adhésion intellectuelle de foi comprend une opération surnaturelle et un acte humain. A ces deux éléments correspondent deux séries de facteurs. Les uns permettent à l'intelligence d'aborder la vérité divine, inaccessible à ses propres efforts : ce sont l'œil surnaturel, l'« *habitus fidei* » dans l'intel-

[1] *Virt. in com.*, q. unica, a. 10, c ; *De Carit.*, q. unica, a. 1, c ; 1-2, q. 110, a. 2 et 3 ; 2-2, q. 23, a. 2.

ligence et, puisque nous croyons parce que nous voulons croire, la motion spéciale de grâce sur la volonté, motion qui n'est pas identique à la motion de charité et ne comporte pas nécessairement la grâce sanctifiante [1]. Au moyen d'autres actes, l'acte de foi est inséré dans la trame continue de notre activité humaine. Ces actes qui précèdent et accompagnent l'acte de foi, ce sont toutes les lumières intellectuelles préalables, inefficaces à elles seules, qui, unies à l'attrait naturel du bien, du côté de la volonté, légitiment et commandent humainement notre croyance [2] : en termes techniques, *les motifs de crédibilité et de crédentité.*

Or, en ce point précisément, une certaine diversité peut se manifester dans la vie de relations surnaturelles avec Dieu et le monde divin [3]. Tout d'abord, ces motifs de croyance peuvent n'être perçus que naturellement : c'est le miracle constaté, l'autorité de missionnaires et de prédicateurs, la grandeur de la doctrine, la sainteté de la morale, une beauté surhumaine marquant les œuvres de l'Église, qui servent d'appuis humains à notre conviction. Ils peuvent provenir ensuite d'influences surnaturelles intérieures, parmi lesquelles les unes sont transitoires, comme les expériences intimes qui, parfois, déterminent les conversions, tandis que les autres ont

[1] 2-2, q. 4, a. 2 ; id., a. 7, ad. 5 ; 2-2, q. 5, a. 2, ad. 2 et *Ver.* q. 14, a. 2, ad. 10 ; 3, q. 8, a. 3, ad. 2.

[2] 2-2, q. 1, a. 4, ad. 2 ; q. 8, a. 8, ad. 2 ; q. 6, a. 1, c.

[3] *Quodlibet*, 2, a. 6, c., et ad. 1, 2, 3. (*alias* q. 4, a. 1).

des principes permanents. Au nombre de ces derniers doivent être placés les dons intellectuels du Saint-Esprit. C'est, en effet, à la connaissance fondée en nous par la foi que s'ordonnent ces dons intellectuels, l'intelligence, la science et la sagesse [1]. Leur rôle est de mettre dans une lumière plus vive, non pas seulement les motifs de crédibilité perçus par la seule raison, mais surtout et principalement les vérités de la foi et de nous en faire mieux saisir la valeur dans notre marche vers Dieu [2]. Le fruit de leur activité est d'affermir en nous la certitude de la foi [3].

* * *

Ils le font surtout en nous communiquant cette connaissance supérieure qui s'appelle la *théologie mystique*. Arrêtons-nous ici un instant et expliquons ce que nous entendons par théologie mystique.

Saint Denys la définissait ainsi : « *Dignissima Dei cognitio per unionem quae est supra mentem quae est verae cognitionis effectiva* [4] ». « La plus haute connaissance de Dieu, provenant d'une union supérieure aux catégories de l'esprit et productrice de la vraie connaissance ». En maints passages de la Somme théologique, S. Thomas approuve formellement cette

[1] 2-2, q. 8, a. 6, c. *in medio.*
[2] 2-2, q. 8, a. 5, c. et ad. 1.
[3] 2-2, q. 8, a. 8, c. et ad 3.
[4] Dionysius. *De divin. nom.*, c. 7.

définition de la Mystique [1]. S. Jean de la Croix nous dit à son tour : « La théologie mystique ou contemplation est une science d'amour, une connaissance infuse et amoureuse de Dieu [2] ».

Pour nous, après avoir comparé les définitions diverses qui, de nos jours surtout, ont été proposées, nous choisirions volontiers la suivante comme correspondant fidèlement à celles de S. Denys et de S. Jean de la Croix : « La théologie mystique est une connaissance infuse, expérimentale et aimante de Dieu, produite en nous par les dons intellectuels du Saint-Esprit et tout particulièrement par le don de sagesse ».

Cette définition nous permet d'assigner à la connaissance mystique les éléments constitutifs suivants : une *illumination venue des dons de connaissance du Saint-Esprit*, qui s'ordonne à l'*adhésion intellectuelle de foi* à la vérité surnaturelle, qui est elle-même ordonnée, comme connaissance préalablement nécessaire, à l'*opération d'amour surnaturel* ou *de charité*.

Dès ce moment, nous pouvons faire les remarques suivantes :

Premièrement, il n'y a pas, pour S. Thomas et les Anciens, d'amour mystique spécial qui s'opposerait à un autre amour surnaturel : il n'y a qu'un amour surnaturel, *la charité*.

Secondement, lorsque des mystiques de formation

[1] 1ª, q. 1, a. 6 ad 3. — q. 64, a. 1. — 1-2, q. 28, a. 2. etc...
[2] *Nuit obscure*, l. II, ch. 17 et 18.

thomiste, comme S. Jean de la Croix, parlent de la foi comme seule disposition prochaine à l'union [1], ils entendent parfaitement parler de la foi, vertu théologale, puisque, seule, avec l'espérance et la charité, elle a cette propriété [2], et non d'une foi au sens large, désignant toute connaissance inférieure à la vision béatifique, comme le dit le R. P. Poulain [3], ni d'une foi différente de celle qui nous fait croire aux sept Sacrements, comme le dit le R. P. Ludovic de Besse [4].

Cette dernière remarque soulignant que la foi théologale est indispensable à l'épanouissement de la connaissance mystique est d'une importance capitale. Elle nous fait comprendre que Dieu ne communique les secrets de sa Vie qu'à ceux qui possèdent la foi catholique. Les hérétiques et les sectaires ne sauraient être des mystiques au sens vrai du mot. Sainte Catherine de Sienne nous le dit en termes magnifiques : « Nul ne peut se réjouir de la beauté de Dieu dans l'abîme de la Trinité sans l'assistance de la douce Épouse, car il nous faut tous passer par la porte de Jésus-Crucifié, laquelle porte ne se trouve pas ailleurs que dans l'Église [5] ».

C'est pourquoi les Mystiques sont filialement atta-

[1] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 9. éd. cit., t. II, p. 160 et suiv.

[2] 1-2, q. 68, a. 4, ad. 3.

[3] *Des grâces d'oraison*, c. 15, nos 43 et 44.

[4] *Eclaircissements sur les Œuvres mystiques de S. Jean de la Croix*, c. 3. Paris, 1893, p. 44, note.

[5] *Lettre au Bx Raymond de Capoue*. Lettres de Ste Catherine. Ed. Cartier, II, 390.

chés et soumis à l'Église catholique et à son Chef suprême le Pontife Romain. Qui ne connaît la belle déclaration de S. Jean de la Croix dans le prologue de la Montée du Carmel: « S'il m'arrive de commettre une erreur, soit en n'interprètant pas bien ce que dit l'Écriture, soit autrement, je déclare ne vouloir jamais m'écarter de l'enseignement substantiel et du véritable esprit de Notre Mère la Sainte Église catholique. D'avance, non seulement je me soumets sans réserve à ce qu'elle m'enseigne, mais j'accepte aussi tout meilleur avis et toute opinion plus autorisée que la mienne [1] ».

[1] Prologue de la *Montée du Carmel*. Edit. Carm., t. II, 6. Edit. Hoornaert, I, 2. — Pourquoi cette soumission à l'Église est-elle la condition indispensable de la vraie mystique ? En voici une raison. Dieu ne communique sa sagesse qu'aux humbles : « *Ubi humilitas, ibi sapientia* ». PROV., XI.2. — « *Confiteor tibi Pater quia abscondisti haec a sapientibus... et revelasti parvulis* ». MATH. XI, 25. Or, précisément, la soumission à l'Église et à son Chef visible, le Pape, requiert l'humilité et développe l'humilité. Tout catholique doit être humble : « On ne voit point le feu jaillir de la neige, écrit saint Jean Climaque. Bien moins encore voit-on l'humilité se produire dans l'âme d'un hérétique ou d'un sectaire. Elle est la vertu propre des fidèles, c'est-à-dire des catholiques parfaits, qui sont purgés de tous les vices ». JOANNES CLIMACUS. *Gradus* XXV.

Ces catholiques parfaits, purgés de tous vices, ne seraient-ils pas les mystiques ?

CHAPITRE DEUXIEME

Le don de sagesse et la connaissance mystique

La connaissance mystique comprend un élément intellectuel et affectif. — Les dons d'intelligence et de science ne sont pas formellement les dons de la connaissance mystique. — Ce rôle appartient en propre au don de sagesse. — Enseignement de S. Thomas sur ce point. — Analogies entre l'estimative et le don de sagesse. — La connaissance mystique peut être appelée un sens estimatif surnaturel. — Judicieuses observations du R. P. Poulain.

Il nous faut, à présent, déterminer quel est précisément parmi les dons intellectuels du Saint-Esprit celui de la connaissance mystique. Dans ce but, retenons le caractère suivant du phénomène mystique : « Ce phénomène complexe comprend à la fois un élément intellectuel et un élément affectif, un élément de lumière et un élément d'amour, et se fait en même temps par l'esprit et par la volonté, c'est-à-dire par l'âme tout entière ; d'où le mot *union* préféré par les mystiques au mot *connaissance*, parce

qu'il indique une possession de toutes leurs facultés spirituelles » [1].

S. Jean de la Croix exprime la même doctrine en déclarant que, dans la contemplation, Dieu communique à l'âme « *une connaissance amoureuse* ou une sorte de lumière dont *la clarté et la chaleur sont inséparables* [2] ».

Or, la seule connaissance étroitement et constamment reliée par S. Thomas à un phénomène affectif est celle qu'il attribue au don de sagesse. C'est, nous dit-il, une connaissance affective de la divine vérité et qui produit l'amour de Dieu. « *Cognitio veritatis affectiva producens amorem Dei... proprie pertinet ad donum Sapientiae* [3] ». Elle s'oppose à toute connaissance spéculative, telle que serait, par exemple, la simple révélation de secrets divins. C'est encore « une connaissance affective de la divine bonté et de la volonté divine », que S. Thomas oppose de nouveau à une connaissance purement spéculative de ces mêmes perfections. Vouloir faire l'épreuve de la bonté et de la volonté de Dieu, uniquement pour en être spéculativement certain, serait tenter Dieu, tandis que c'est le désir de l'Esprit-Saint de nous faire goûter et voir, d'une manière affective, combien le Seigneur est bon. Cette connaissance nous donne de faire en nous-même la douce expé-

[1] MONTAGNE, O. P., *La Méthode expérimentale dans l'étude du problème religieux. Revue Thomiste*, mai-juin, 1908, p. 194. Analyse compte-rendu du livre de L. ROURE. *En face du fait religieux.*

[2] *Vive Flamme.* Strophe III. v. 3, IV. 581.

[3] 1a, q. 64, a. 1, c.

rience de la bonté divine et, dans sa lumière, notre volonté ne trouve que bonheur en toute chose voulue de Dieu. C'est cette connaissance dont jouissait, nous dit S. Denys, Hiérothée, son maître vénéré, et il l'avait acquise en vivant les choses mêmes de Dieu. « *Cognitio divinae voluntatis sive bonitatis affectiva, sive experimentalis : dum quis experitur in seipso gustum divinae dnlcedinis et complacentiam voluntatis sicut de Hierotheo dicit Dionysius, quod « didicit divina excompassione ad ipsa », et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem et gustemus ejus suavitatem* » [1]. Or, connaître les choses divines, moins pour les avoir apprises que pour les avoir vécues, c'est *le propre du don de sagesse* [2], et cette propriété lui vient de son lien étroit avec la charité [3], participation de cette vie divine, dont toute sagesse dérive comme de sa cause [4].

* * *

Les autres dons intellectuels du Saint-Esprit sont-ils, par le fait, complètement exclus de cette connaissance mystique ou y jouent-ils quelque rôle ? Il ne peut évidemment être question que des dons d'intelligence et de science, car le don de conseil est une perfection de la raison pratique, dont l'exercice se réfère à la vie active.

[1] 2-2, q. 97, a. 2, ad. 2.
[2] 1ª, q. 1, a. 6, ad 3 ; 2-2, q. 45, a. 2, c.
[3] 2-2, q. 45, a. 2, c. et a. 4 ; in *De Div. nom.* c. 2, l. 4 in finem.
[4] In *De Div. nom*, c. 7, l. 1.

Le don d'intelligence a pour but la « perception profonde des vérités surnaturelles » [1], mais il n'est pas nécessairement lié à un phénomène affectif : il ne lui appartient pas, en effet, de mettre en saillie la valeur de la fin surnaturelle de l'homme [2],c'est-à-dire de produire cette estime qui fera monter dans la volonté une affection d'amour [3]. Il n'est donc pas formellement le don de la connaissance mystique. Cependant, comme avant tout jugement d'estime, il est nécessaire de percevoir les termes du jugement, le don d'intelligence aura son rôle dans cette connaissance : il fournira les perceptions perfectionnées sur lesquelles s'exercera le don de sagesse [4].

Le don de science n'est pas davantage uni à un mouvement affectif [5] : de ce chef déjà, il faut, à son tour, l'écarter. D'ailleurs c'est à ce don que S. Thomas rapporte les jugements supérieurs des choses divines et humaines, tant que ces jugements revêtent encore l'enveloppe humaine, tout en s'accomplissant sous l'influence divine [6] : il n'est donc pas formellement le don de la connaissance mystique qui exclut l'enveloppe humaine et ne s'exprime ni inté-

[1] 2-2, q. 8, a. 5, c. et ad 2 et 3.

[2] CAJETAN, Comment. in 2-2, q. 8, a. 6.— SALMANT, *Curs. theol. de Virt. Arbor praedic. virtutum*, nº 24. Venetiis, 1678, t. III, p. 668 ou Paris, Palmé, 1878, t. VI, p. 429.

[3] 1ª, q. 43, a. 5, ad 2.

[4] 2-2, q. 8, a. 6, ad 3 et CAJET. *Comm. in h. l.*

[5] SALMANT. *Cursus theol.*, l. cit.

[6] 2-2, q. 8, a. 6, c. ; q. 45, a. 2, ad. 3 ; q. 9, a. 2, c. et ad 3 cum comm. CAIETANI. — SALMANT. *Cursus theol.* loc. cit. supra.

rieurement ni extérieurement. Toutefois, par les lumières qu'il apporte, le don de science prépare l'âme à la contemplation en lui montrant le néant des choses créées [1].

Il faut donc conclure ceci : la connaissance mystique comprend des perceptions fournies par les dons d'intelligence et de science qui servent de matière à la connaissance de sagesse, *connaissance mystique formelle* [2], connaissance transcendante qui commence ici-bas et sera consommée dans la gloire [3].

Et si l'on s'étonne que nous mettions en double, dans l'intelligence, pour un acte aussi simple que la vue mystique, des dispositions habituelles distinctes, nous répondrons avec S. Thomas et Cajetan : le fait que la lumière divine n'est point ici-bas pleinement reçue par l'esprit, nécessite la multiplicité de ces dons ; au ciel, une seule perfection suffira qui disposera l'intelligence à participer à la lumière de Dieu, d'une manière permanente et parfaite [4].

[1] 2-2, q. 9, a. 2 et 4.

[2] In *De Div. nom.* c. 2, l. 4 in finem (Les citations sans nom d'auteur sont toujours de S. Thomas).

[3] Alb. Magn. *Comp. theol. ver.* l. 5, c. 56 : « Notitia excessiva, quae incipit hic in via et consummatur in gloria ». Lugduni 1651, t. 13, p. 108.

[4] Pour cette raison, nous ne croyons pas nécessaire d'attribuer « *eminenter-virtualiter* » au don de sagesse « l'intuition lumineuse des choses divines », acte du don d'intelligence, ainsi que le propose le R. P. Martin, O. P., dans sa note sur le *Principe formel immédiat de la contemplation surnaturelle.* — *Revue thomiste.* Sept.-oct. 1909, p. 589. — Cf. 1-2, q. 68, a. 2, c.; 2-2, q. 171, a. 2, c; Cajet., in hos locos et in 2-2, q. 8, a. 4.

Notons encore qu'il nous semble difficile de douter, malgré ce que dit M. Pierre Rousselot, que S. Thomas ait rapporté au don de sagesse « la contemplation obscure, infuse, proprement mystique... que, dans leurs commentaires du fameux texte de S. Denys sur Hiérothée, décrivaient déja, d'un style merveilleusement expressif, certains franciscains du moyen-âge »[1]. S. Thomas applique le texte sur Hierothée,

[1] P. Rousselot, l'*Intellectualisme de S. Thomas*, Paris, Alcan, 1908, p. 207, note.

La note de cette page appelle d'ailleurs de multiples remarques. Nous nous permettrons d'en faire quelques-unes.

« On constate, dit l'auteur, que S. Thomas a admis la possibilité et, pour certains cas, le fait de cette contemplation sans images naturelle à l'ange, mais au-dessus de l'homme ». Nous répondons que la contemplation proprement mystique n'est nullement une connaissance intellectuelle pure, de nature angélique, au moins dans son degré inférieur. Elle comprend un élément imaginatif, très atténué, il est vrai, mais réel. — « Où S. Thomas fait *ex professo* la théorie de la contemplation, il a principalement en vue celle où l'homme peut parvenir, par ses efforts, aidé de la grâce ordinaire ». Il faut répondre : la grâce ordinaire n'est nullement limitée à ce que l'homme peut obtenir en se déterminant à l'action, puisque les dons du Saint-Esprit sont dans la sphère de la grâce ordinaire et que l'homme y est agi plutôt qu'il ne s'y meut. — « Dans tout le commentaire de S. Thomas sur les Noms divins il n'est rien qu'on puisse sûrement rapporter à la connaissance mystique ». Nous répondons : Lisez le *De Div. nom.* c. 7, l. 1a. De la connaissance qui y est décrite, le franciscain S. Bonaventure écrit : « *Quarta facies et quarta forma sapientiae est difficillima, quia est multiformis* ». Voilà bien la connaissance obscure. Il ajoute : « *Hanc Sapientiam docuit Paulus Dionysium et Timotheum. Oportet ergo nos perfectos esse ut ad hanc sapientiam veniamus* », et plus bas : « *Cum vero mens in illa unitione conjuncta fuerit Deo, dormit quidem uno modo, et alio modo vigilat* ». (*In Hexameron, Collatio* 2a. Quaracchi, 1901. t. V, p. 340 et 341).

tout comme les franciscains, au don de sagesse [1]. Pourquoi ne caractérise-t-il pas la connaissance de sagesse par son aspect de connaissance obscure et préfère-t-il insister sur sa connexion nécessaire avec l'opération de charité ? Parce que, croyons-nous, cette connexion avec la charité est vraiment la caractéristique formelle de la connaissance de sagesse. Quant à la note d'obscurité, S. Thomas ne l'exclut ni explicitement ni implicitement. Par le fait que la connaissance de sagesse reste dans l'ordre de la foi théologale, elle en garde nécessairement le caractère d'inévidence et d'obscurité. S. Jean de la Croix qui connaissait à fond la pensée de l'Angélique Docteur, n'a pas craint d'attribuer au mot « *contemplatio* » tout court, employé par S. Thomas, le sens de contemplation obscure ou de théologie mystique. « Cette contemplation ténébreuse, écrit-il, est nommée d'abord secrète parce qu'elle est la théologie mystique que les Docteurs appellent *Sagesse secrète*, et S. Thomas nous dit qu'elle est communiquée et infusée dans l'âme par amour [2] ».

L'identité des deux connaissances, mystique et sapientiale, n'est-elle pas déjà nette ? — « S. Thomas parle d'une connaissance expérimentale, sans dire si elle dépasse la grâce ordinaire ». — Répondons : Ne serait-ce pas précisément parce qu'une espèce de cette connaissance n'en sort pas ?

[1] 1a, q. 1, a. 6, ad 3.

[2] *Nuit obscure*, l. II, ch. 17.

* * *

Etudions maintenant plus à fond les rapports du don sagesse avec la connaissance mystique.

En prenant pour point de départ les caractères les plus saillants de la contemplation mystique, nous parviendrons, croyons-nous, à définir la connaissance qu'elle contient par les formules dont S. Thomas se sert pour décrire l'acte du don de sagesse.

Rappelons, en premier lieu, que dans la connaissance mystique l'objet prend un aspect spécial en correspondance étroite avec l'amour surnaturel de charité. Cette particularité ne se rencontre dans aucune autre connaissance et elle est tellement réservée à la connaissance mystique, que des auteurs, se fiant aux apparences, ont prétendu que dans ce phénomène l'amour devait précéder la connaissance. La connaissance mystique est seule à nous faire, par elle-même, goûter et apprécier le Dieu-Charité, soit en Lui-même, soit dans les instruments par lesquels il répand cet amour. Toujours l'objet connu en elle y apparaît suivant sa relation à la charité.

Or, il existe, dans la vie morale, un certain genre de connaissances, dans lesquelles un phénomène analogue se retrouve : ce sont les jugements par voie d'inclination, *jugements de valeur connue* disent les modernes, appréciations des objets selon telle ou telle inclination, par l'impression qu'ils font sur nous. Pour porter cette sorte de jugements, l'intelligence « se documentera, non plus auprès de l'expérience

externe et des notions universelles qu'elle en a tirées, mais bien auprès des appétits et de la volonté. D'après l'attirance ou la répulsion qu'y détermine la présentation objective des propositions, l'intelligence en appréciera la qualité [1] ». La connaissance mystique doit donc être, dans l'ordre surnaturel, une connaissance analogue à ces jugements. Or, S. Thomas fait précisément de la connaissance de sagesse un jugement de valeur surnaturelle, un jugement par voie d'inclination, une appréciation en dépendance de la charité [2].

* * *

En second lieu, pendant la durée du phénomène mystique, l'âme reçoit *passivement* la connaissance et l'amour. Elle ne provoque pas elle-même ces opérations, et c'est sous une motion supérieure qu'elle exerce cette activité qu'elle-même ne domine pas. Il n'était pas difficile d'apercevoir une similitude entre la condition de l'homme dans cet ordre transcendant et celle que fait à l'animal la subordination absolue de son activité à des exigences de nature dont il n'est pas le maître. De l'homme spirituel et de l'animal on peut dire « *agunlur* » et S. Thomas lui-même n'a pas omis le rapprochement. « Tous ceux

[1] R. P. Allo, O. P., *Foi et Systèmes*, c. 2. Penser pour vivre, p. 77. Paris, Bloud, 1907.

[2] 1a, q. 1, a. 6, ad 3 ; 2-2, q. 45, a. 2, c. 2-2, q. 60, a. 1. ad. 2 ; in : *De Div. nom.* c. 2, l. 4, « Tertius modus habendi... »

qui sont conduits, actionnés par l'Esprit-Saint, ceux-là sont fils de Dieu (Rom. 8, 14). Mais être conduit, actionné, c'est être mis en mouvement par un principe supérieur. Aussi dit-on des animaux, non pas qu'ils agissent, mais qu'ils sont mus, parce que c'est la nature qui les pousse et qu'ils ne se portent pas à l'action de leur propre mouvement. Ainsi en est-il de l'homme spirituel : ce n'est point principalement par le mouvement de sa propre volonté qu'il s'incline à cette œuvre, mais par l'instinct de l'Esprit-Saint : il va, dit Isaïe, comme un fleuve resserré que précipite le souffle du Seigneur et, comme Jésus dans le désert, il est poussé par l'Esprit-Saint. Il ne s'ensuit nullement que les hommes spirituels n'opèrent point par leur volonté et leur libre arbitre, car c'est précisément l'acte de leur volonté et de leur libre arbitre que l'Esprit cause en eux, parce que c'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et le faire [1] ». Tel est l'enseignement formel de S. Thomas.

Ainsi, la vie de l'animal est sous la dépendance de sa nature [2] ; celle de l'homme spirituel a pour principe directeur une participation de la nature divine [3], c'est-à-dire la grâce, et dans les hautes manifestations

[1] *In Epis. ad Rom.* c. 8, lect. 3.

[2] Pour de plus amples explications sur la vie animale et la connaissance qui y préside, consulter J. DE LANGEN-WENDELS, O.P., *Le concept thomiste de l'instinct des animaux*, dans le compte-rendu du 4e Congrès scient. international des catholiques, tenu à Fribourg (Suisse), en 1897. IIIe Sect. Sciences philos. pp. 257-287. Fribourg en Suisse, 1898.

[3] 1-2, q. 62, a. 1, c. et 2-2, q. 19, a. 7, c.

de cette vie[1], l'homme opère mû par Dieu lui-même[2]. *Il est donc possible de conclure à une analogie entre la connaissance instinctive, — la connaissance de l'estimative, — qui préside aux opérations de l'animal, et la connaissance mystique.* La première est fournie par la nature même et est en connexion étroite avec les exigences de cette nature ; la seconde est donnée à l'homme spirituel, il ne se la procure pas et elle est en relation intime avec l'amour surnaturel. La connaissance instinctive de l'animal est l'œuvre de l'estimative naturelle[3]; *la connaissance mystique sera l'acte d'un don estimatif surnaturel.* S. Thomas nomme la première « *Judicium naturale* »[4], il donne à la

[1] 1-2, q. 68, a. 1, in fine corp.

[2] 2-2, q. 52, a. 2, ad 1 et a. 1, ad 3.

[3] Pour que le lecteur comprenne mieux l'analogie que nous expliquons, voici la définition de l'*estimative* donnée par S. Thomas. «*Aestimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatu* ». Opusc. 40. *De potentiis animae.* L'estimative est une faculté sensible qui appréhende dans l'objet senti ce qui ne tombe pas sous les sens. — Dans la 1ª P. q. 78, a. 4, l'Angélique Docteur en explique la nature. L'estimative perçoit et discerne les raisons qui ne tombent pas sous les sens extérieurs, comme l'utilité ou la nocivité d'une chose ou d'un être vivant, son amitié ou son inimitié. Elle a pour fonction dans l'animal de lui faire rechercher instinctivement ce qui lui convient et repousser ce qui lui est contraire. S. Thomas l'appelle encore « un jugement naturel ou instinctif », 1ª q. 83, a. 1. — Pour une étude plus approfondie de l'estimative, voyez P. Hugon. *Philosophia naturalis* III, 255-258 et 286. — Remer. V. *Psychologia,* 113-116 (édit. 5ª) De Gredt. *Elementa philosophia Aristotelico-thomistica.* I,n. 437-440.

[4] 1ª, q. 83, a. 1, c.

seconde le nom de « *judicium ex connaturalitate ad divina* [1] », et en fait l'acte du don de sagesse.

* * *

En en signalant d'autres encore, insistons sur ces rapprochements entre le *judicium naturale ex instinctu* et le *judicium ex connaturalitate ad divina*. Le jugement estimatif est un *jugement* par voie d'inclination, non pas accidentelle, mais *essentielle*. Par l'estimative, l'animal entre dans une communication rudimentaire avec un monde qui dépasse ses facultés de connaissance : *le monde de la relation*, domaine propre de l'intelligence [2]. La connaissance mystique, de son côté, ouvre à l'intelligence humaine un monde supérieur à celui de ses connaissances ordinaires : l'irréductibilité de cette connaissance à toute autre suffit à établir ce point. De plus, le phénomène affectif, relié à la connaissance sapientiale présente un caractère identique de passivité à celui que nous avons constaté dans l'estimative.

Ainsi, par le don de sagesse, don de la connaissance mystique, se trouve établie entre les lumières divines et rationnelles la continuité que l'estimative établit de son côté entre ces dernières et les lumières sensibles [3].

[1] 2-2, q. 45, a. 2 et a. 4.

[2] 1-2, q. 40, a. 3 ; q. 46, a. 4, ad 2 ; q. 13, a. 2, ad. 3; 1a, q. 82, a. 2, ad 3.

[3] Alb. Magn. *In lib. de myst. théol.*, c. 1, § 6, dub. 3, ad 2. (Paris, Vivès, 1892, vol. 14, p. 835) et S. Thomas, 3 dist., 35, q.1, a. 2, ob. 2, ad 1.

Et de même que le sens estimatif semble atteindre à la raison [1], lui ravir quelques rayons de sa lumière [2] ou faire résonner sourdement son harmonie [3], de même la connaissance mystique ou sapientiale semble être une émanation de la gloire du Dieu tout-puissant, un premier resplendissement de la lumière éternelle perçant l'obscurité de la foi, un miroir fidèle de l'activité de Dieu. Pour employer d'autres figures, elle est comme un courant d'eau pure, issu du grand fleuve de l'intelligence, s'écoulant dans la terre qu'il arrose et fertilise [4], ou encore comme une ombre de raison projetée sur la sensibilité et y dessinant sa ressemblante silhouette [5]; elle est la sagesse mystique qui « se répand, à travers les âges, dans toutes les âmes saintes et en fait des amis de Dieu et des prophètes [6] », gloire obscurément ébauchée où, dès ici-bas, s'affirme la filiation divine; béatitude de la terre et partage de ceux qui déjà parviennent à la ressemblance de Dieu [7].

[1] « ... attingit rationem... » 3 dist. 26, q. 1, a. 2.

[2] « ... participatio modica rationis... » *Ver.* q. 25, a. 2.

[3] « ... intellectu aliquo modo animalia participant per quamdam obscuram resonantiam... » 3 dist. 27, q. 1, a. 4, ad 3.

[4] « ... rivus quidam nobilis intellectus... » CAJETAN, in 1-2, q. 40. a. 3, n° 4. Toutes les expressions caractérisant l'estimative sont empruntées au R. P. DE LANGEN-WENDELS, *op. cit.*

[5] « ... umbra rationis... » ALB. MAGN. *De animalibus*, l. 4, c. 3.

[6] Sap., 7, 27.

[7] 1-2, q. 69, a. 3, ad 1 et a. 2, ad 3.

* * *

A cette conception de la connaissance mystique, acte de l'intelligence, doué d'une disposition interne, faisant fonction de sens estimatif surnaturel, est arrivé, par une rare pénétration d'esprit, le R. P. Poulain. Malheureusement, il ne semble pas avoir saisi la portée théologique de cette vue; il l'a obscurcie et comme rendue inutile par l'adjonction de la théorie des divers sens spirituels.

Parlant de la nuit des sens, qu'il conçoit assez justement comme une quiétude à l'état latent [1], il écrit : « On apprend qu'au-delà du souvenir de Dieu, il existe une possession de Dieu. On se tourne dans cette direction, mais sans arriver à une idée bien nette de ce qu'on cherche. Dieu, qui donne *cet instinct aveugle* [2] sait où il mène. *Le besoin qui travaille ces sortes d'âmes fait songer à celui qui agite les hirondelles.* Quand la mauvaise saison s'approche, elles se préparent à chercher au loin un climat meilleur. Les anciennes, celles qui ont déjà fait le voyage, savent au juste ce qu'elles veulent. C'est la contrée charmante, chantée par la ballade allemande :

> Là-bas, c'est le pays où fleurit l'oranger,
> Le pays des fruits d'or et des roses vermeilles,
> Où le ciel est plus pur et l'oiseau plus léger,
> Où, dans toute saison, butinent les abeilles.

[1] Non que la nuit des sens ait la saveur de la quiétude, mais parce qu'un même principe les produit toutes deux.

[2] C'est nous qui mettons en italique.

Les plus jeunes, qui n'ont pas cette expérience, y suppléent par l'*instinct* merveilleux qui, soudain, s'éveille en elles. Elles s'orientent, sans savoir pourquoi, vers la contrée qu'elles n'ont jamais aperçue [1] ».

Auparavant, au chapitre sixième, étudiant la nature de l'union mystique et développant ses deux thèses de la connaissance mystique, connaissance intellectuelle expérimentale de Dieu, il met, à la page 34 [2], cette note : « On fait par là des actes d'intelligence, mais d'une espèce totalement différente de celle que nous observons dans l'ordre naturel... Nous n'avons pas de mots pour exprimer ces deux subdivisions d'une même faculté. La seconde, la faculté intellectuelle expérimentale, aurait peut-être pu être appelée le *sursens* : ce qui indiquerait à la fois qu'elle a de l'analogie avec nos sens et qu'elle est d'un ordre supérieur. Au contraire le mot *entendement* continuerait à être employé pour les connaissances abstraites, pour les idées, les jugements, les raisonnements ». Rapprochons de cette note un texte de S. Thomas, où il expose cette subdivision de l'intelligence, opérée réellement au moyen d'« *habitus* » intellectuels spéciaux et nous verrons clairement quel est ce « *sursens* » réclamé par le P. Poulain : « *Oportet considerare quod mens nostra duo habet ad intelligibilia cognoscenda. Primo quod habet naturalem virtutem, id est intelligentiam, per quam inspi-*

[1] *Des grâces d'oraison*, c. 15, n° 13.
[2] De la 10e édition.

cere potest intelligibilia sibi proportionata. Secundo vero habet quamdam unitionem ad res divinas per gratiam, quae excedit naturam mentis nostrae, per quam unitionem conjunguntur homines per fidem ad quamcunque cognitionem ad ea quae sunt super naturalem mentis virtutem. Oportet igitur ut intelligamus divina secundum hanc unitionem... [1] ». Dans cette intelligence des choses divines par l'union que nous avons avec elles, on ne peut que reconnaître le don, inhérent habituellement à l'intelligence, qui juge des choses divines « *ex quadam unione ad ipsas* [2] » : le don de sagesse, le sens estimatif surnaturel.

Il nous faut maintenant essayer de comprendre, avec l'aide de ce Maître en toute théologie, comment cette connaissance mystique, soustraite au domaine des connaissances abstractives ordinaires, n'est point cependant la « nouveauté intolérable » que le R. P. Richard reprocherait volontiers au R. P. Poulain d'introduire en théologie [3].

Il nous suffira, pour cela, d'étudier méthodiquement l'« *habitus* » surnaturel du don de sagesse, d'après les formules par lesquelles S. Thomas a condensé sa pensée. Voici la plus complète : « *Sapientia, quæ est donum Spiritus Sancti, facit rectitudinem judicii circa res divinas vel per regulas divinas de aliis ex quadam connaturalitate sive unione ad divina, quae quidem est per caritatem* [4] ». « La sagesse, don

[1] In lib. *De Div. nom.* c. 7, lect. 1 in fine.

[2] 2-2, q. 9, a. 2, ad 1 ; q. 45, a. 3, ad 1 ; q. 45, a. 4.

[3] T. RICHARD, O. P. *Revue thomiste*, sept.-oct., 1908, p. 481.

[4] 2-2, q. 45, a. 4.

du Saint-Esprit, fait porter un jugement droit sur les choses divines ou sur toute autre chose vue dans le jour divin, par le moyen de cette affinité, de cette connaturalité au divin, que produit en nous la charité ».

Nous verrons successivement quel est l'*objet de la connaissance de sagesse* ou connaissance mystique et quel est sur cet objet l'*acte du don de sagesse*.

CHAPITRE TROISIEME

L'objet du don de Sagesse.

Objet matériel. — Son universalité. — Objet formel. — Sous quel rapport le don de sagesse fait-il envisager Dieu, l'âme, les créatures ?

Matériellement, toute chose peut être l'objet de la connaissance de sagesse. S. Thomas est très clair sur ce point. Qu'on relise, par exemple, le texte transcrit ci-dessus. En voici un autre encore : « De la charité dérive chez l'homme spirituel une disposition à juger correctement *de toutes choses* selon les règles divines qui, par le don de sagesse, commandent son jugement, tout comme par la vertu de prudence les règles du droit le commandent chez l'homme juste [1]». D'autres passages pourraient paraître restreindre l'objet de la sagesse aux choses divines tandis que les choses créées seraient l'objet du don de science [2]. Mais une réponse de S. Thomas marque le vrai sens de ces formules : est compris sous la dénomination de choses créées non seulement tout ce qui est pro-

[1] 2-2,q. 60, a. 1, ad 2.
[2] 2-2, q. 9, a. 2, ad 3.

prement créature, mais encore tout ce qui exprime Dieu par les moyens humains ou créés ; des choses divines, d'autre part, font partie les créatures elles-mêmes connues et jugées en dehors de ces moyens humains, d'après un élément divin spécial, qui est l'objet propre et formel de la sagesse [1]. Après cette réponse, semble-t-il, S. Thomas veille davantage à l'absolue précision de l'expression : il ne dit plus que le jugement de science s'exerce « *circa res humanas vel creatas* », et celui de sagesse « *quantum ad res divinas* », mais que le don de science juge « *secundum rationes humanas* » et la sagesse, don du Saint-Esprit, « *secundum rationes divinas* » ou « *per regulas divinas* [2] » et de cette dernière est exclue la sagesse ès choses divines humainement connues et exprimées [3]. Il suit de tout cela que *l'objet primaire* de la connaissance sapientiale est Dieu et que les créatures en sont *l'objet secondaire.*

Remarquons encore que la sagesse surnaturelle est capable de présider à l'action aussi bien qu'à la contemplation. C'est l'enseignement formel du docteur angélique. Au témoignage de S. Augustin, écrit-il, la partie supérieure de la raison est députée à la sagesse comme la partie inférieure est députée à la science. D'autre part, la raison supérieure s'attache aux raisons supérieures c'est-à-dire divines *pour les regarder et pour les consulter* ; pour les regarder,

[1] 2-2, q. 9, a. 2, ad. 3.
[2] 2-2, q. 45, a. 2, ad. 3 ; q. 19, a. 7, c. ; q. 60, a. 1, ad 2.
[3] 2-2, q. 45, a. 4, ad 1.

selon qu'elle contemple les choses divines en elles-mêmes ; pour les consulter, selon que *par les choses divines* elle juge des choses humaines, dirigeant les actes humains par les règles divines. Il suit de là que la sagesse, en tant qu'elle est un don, n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique [1] ». La sagesse surnaturelle diffère donc de la sagesse des philosophes qui est purement spéculative et n'a point à diriger la vie humaine [2]. Cette efficacité générale lui vient de ce qu'elle rentre dans le groupe de ces connaissances qui, dérivées de la science divine, participent à sa transcendance. Dans ce groupe se rencontrent, douées du même caractère d'universalité et supérieures à toute classification stricte en connaissances spéculatives et connaissances pratiques, la foi, les dons d'intelligence et de science et la théologie proprement dite [3].

Ainsi donc la connaissance mystique peut porter sur d'autres objets que Dieu seul. Cette conclusion que tous n'accepteraient pas telle qu'elle, va se préciser par l'étude de la qualité spéciale atteinte dans ces divers objets par le don de sagesse.

* * *

Nous l'avons vu, S. Thomas conçoit ce don comme

[1] 2-2, q. 45, a. 3.

[2] 2-2, q. 19, a. 7, c.

[3] 1ª, q. 1, a. 3 et 4 ; 2-2, q. 4, a. 2, ad 3 ; 2-2, q. 8, a. 3 et q. 9, a. 3 ; et q. 45, a. 3 et les commentaires de CAJETAN sur tous ces passages.

le sens estimatif de la vie surnaturelle. Les objets sont donc vus par lui dans leur rapport de convenance ou de disconvenance avec notre vie surnaturelle de charité. C'est là leur « *raison divine* ».

* * *

Lorsque ce jugement s'applique à Dieu, c'est au principe même de la vie de charité qu'il s'applique et c'est la valeur du rapport de Dieu à cette vie qu'il doit saisir. Par un effet du don de sagesse, l'âme pénètre mieux les conditions dans lesquelles s'exerce l'acte de charité. Or, nous l'avons dit plus haut, Dieu y produit à chaque instant, par une opération souveraine, l'amour surnaturel dans lequel il se donne en participation. On s'explique dès lors l'impression de contact avec Dieu, d'immersion en Dieu, d'inibition de Dieu, de possession par Dieu et de possession de Dieu que notent les mystiques. Il en est de l'âme sous cette action divine comme d'une aiguille aimantée qui aurait une certaine conscience du flux magnétique qui l'oriente, dans lequel elle est baignée et qui la pénètre de ses énergies directrices, ou encore comme d'un fil de platine qui aurait une certaine connaissance du courant qui, en le traversant, le porte à l'incandescence.

Sans doute, cet état qui constitue l'élément original de la vie mystique, n'est pas toujours très manifeste pour l'âme. Il est des opérations divines qui contiennent sur sa réalité une lumière éblouissante.

En d'autres, inférieures, il se laisse pressentir dans une ombre mystérieuse. En d'autres enfin, se maintient seule la desséchante soif de cette union, tandis que les tentations, les dégoûts sensibles, l'impuissance intime accablent l'âme. D'ailleurs, dès le début même de la voie mystique, un changement dans les préoccupations spirituelles de l'âme trahit l'idée nouvelle de vie intérieure dont l'influence sourde dirige déjà ses relations avec Dieu. Tant que des pensées à forme humaine guidaient sa vie spirituelle, ses soucis et ses efforts allaient premièrement à éviter le péché et à pratiquer les différentes vertus requises par ses dispositions intimes et son état extérieur de vie. Son idéal était de se conformer en tout aux volontés de Dieu. Dès que la lumière de sagesse s'est levée dans l'âme, un besoin nouveau se manifeste et se place au premier rang : c'est celui d'être présente à Dieu ou à Notre Seigneur continuellement, de ne pas quitter sa compagnie intime, même au milieu des affaires extérieures que lui impose son état. Auparavant, l'âme s'exerçait bien déjà à la présence de Dieu, elle se redisait que Dieu, présent partout, était aussi en elle, qu'Il voyait les moindres détails de sa conduite intérieure et extérieure et qu'Il en serait le juge : elle cherchait à s'exciter par là à ne rien faire qui ne fut conforme à la volonté divine ou à l'exemple du Maître. C'était là son but ; *la présence de Dieu était un moyen de perfection vertueuse*. Ce n'est pas cela maintenant. *Etre présente à Dieu n'est plus pour elle un moyen, c'est le but même de son travail* et

elle ne veut pas vivre ainsi devant Dieu pour mieux pratiquer les vertus, mais bien pour jouir de lui et commencer dès maintenant à ne point se séparer de lui. Or, *cette présence de jouissance* est précisément celle que rend possible l'amour de charité [1] et les phénomènes mystiques plus élevés ne feront que jeter une lumière plus vive sur ce qu'elle reçoit ici-bas de réalisation.

Mais dans cette appréciation du rapport de Dieu à notre vie surnaturelle, est-ce donc Dieu lui-même que l'on perçoit ?

Il faut répondre catégoriquement : non.

Sur la terre, en effet, mise à part la vision transitoire de l'essence divine, la connaissance de grâce, quelle qu'elle soit, « n'arrive pas à nous faire savoir de Dieu ce qu'Il est en Lui-même et, de ce chef, nous unit à Dieu comme à l'Inconnu » [2], ainsi que le dit S. Denys [3] dans le texte cité par l'objection à laquelle répond S. Thomas. Mais cependant elle nous fait connaître Dieu plus pleinement, en nous manifestant un plus grand nombre de ses œuvres et de plus excellentes » [4]. Or, l'œuvre spéciale et de première excellence dans laquelle, par la sagesse, l'âme

[1] 1a, q. 38, a. 1, c. et q. 43, a. 3, c. et ad 1 ; 1 dist. 14, q. 2, a. 2, ad 2 ; 1-2, q. 114,a. 4, c.

[2] 1a, q. 12, a. 13, ad. 1.

[3] *Myst. theologia*, l. 1, c. 1 in fine.

[4] 1a, q. 12, a. 13, ad 1.— Cf. sur ce point, S. Bonaventure, 3 dist. 25, dub. 4. et 2, dist. 23, a. 2, q. 3 ; B. Alb. Magn. in lib. *Dionysii, de myst. theol.*, c. 1, § 6, dub. 1, obj. 6 et ad. 6 et dub. 3, obj. 2 et ad 2 (Paris, Vivès, 1892, vol. 14, pp. 833 et 835); id., comp. theol. verit., l. 1, c. 23.

connaît Dieu, c'est celle même qui, dès ici-bas, nous associe à la vie divine : l'opération de charité qui contient Dieu comme principe moteur et dans laquelle la volonté est appliquée à Dieu comme au terme immédiat de son amour [1].

La classification d'« expérimentale » donnée à cette connaissance peut, par suite, s'expliquer de deux façons. D'une part, l'âme connait et apprécie Dieu dans une intime affection d'amour dont il est l'auteur et l'objet immédiat. Cette connaissance de Dieu prendra donc les caractères de la connaissance que l'âme a de ses propres opérations : de là, le cachet expérimental que l'on attribue à la connaissance mystique. D'autre part, cette opération de l'âme causée par Dieu contient plus qu'un vestige de lui-même ; elle est, nous l'avons dit, une véritable participation de sa vie personnelle. Dieu n'y est donc pas vu comme dans un miroir où il n'y aurait rien de sa vie personnelle, qui est son être, mais il est connu par cette opération plus immédiatement et plus intimement que par toutes ses autres œuvres [2] et on conçoit ainsi que la connaissance dont cette œuvre est le moyen puisse, au regard de la connaissance naturelle ou à mode humain, porter le nom d'« expérimentale ».

Les biens obscurs et agréables de la contemplation [3] suivent cette application à Dieu de la connais-

[1] 2-2, q. 28, a. 1, in fine corp.

[2] *De Carit.* q. unica, a. 1, ad 8.

[3] S. Jean de la Croix. *Montée du Carmel*, l. 3, c. 32, éd. cit. t. III. p. 175.

sance de sagesse. Qu'il s'agisse du repos de la quiétude ou de l'absorption du sommeil spirituel, c'est par elle que l'âme juge de la suavité de Dieu et de sa plénitude. C'est elle qui constitue l'indicible lumière qui jaillit de la touche divine et celle qui accompagne le contact permanent de l'union transformante. Dans tous ces phénomènes l'âme jouit de la charité qu'elle possède ou dont elle reçoit un accroissement.

* * *

Au lieu de porter sur Dieu, le jugement de sagesse peut s'appliquer à l'âme même et aux créatures, et l'âme juge alors ce qu'est la créature, particulièrement ce qu'elle est elle-même, dans la vie divine. Essentiellement borné et imparfait, le créé apparaît dans cette lumière comme l'obstacle d'où vient toute la souffrance dans la voie que suit l'âme, et la misère propre de cette âme est la source la plus abondante des amertumes qu'elle éprouve. C'est du don de sagesse que relève le dégoût du sensible dans la première nuit de l'âme ; c'est sa lumière qui montrera plus tard à l'âme le vide désolant où elle est de Dieu, lui faisant apprécier vitalement son indigence personnelle, son insuffisante préparation à la vie divine et l'impuissance de quiconque, hormis Dieu, à lui procurer ce bien. Ainsi de la créature vient la douleur dans la croissance surnaturelle, comme d'elle seule vient le péché dans l'action.

Mais, d'autre part, Dieu se sert des créatures pour

nous communiquer la grâce. Sous ce rapport le jugement porté sur elles sera tout différent du précédent. Si, par exemple ce jugement s'applique à Notre-Seigneur, l'âme goûtera l'union réelle et constante que nécessite entre nous et lui son action instrumentale dans la communication de la grâce d'amour ; elle éprouvera facilement l'attirance du tabernacle ; elle jouira de se laisser travailler par l'énergie qu'il déploie dans les sacrements pour la réformer et la transformer ; son bonheur sera, si Dieu lui a fait entendre son appel, de servir elle-même d'instrument à ces œuvres divines et d'opérer comme ministre dans les mystères de la vie surnaturelle. Remarquons, par parenthèse, combien la doctrine de S. Thomas sur l'activité instrumentale de l'Humanité de Jésus, dans la communication de la grâce, éloigne de l'erreur quiétiste sur le rôle de cette Humanité sainte dans la contemplation. — L'âme verra la Sainte Vierge dans cette intercession générale qui nous obtient, par les mérites de son Fils, la grâce de la belle dilection. — Elle appréciera affectueusement tout événement comme une disposition de la Providence qui exige de nous successivement la pratique de certaines vertus morales, préparant ainsi notre âme, en la fortifiant et la pacifiant, à l'opération supérieure de connaissance sapientiale et de charité [1].

Concluons donc : *si d'autres objets que Dieu sont vus par l'âme dans la lumière de sagesse, c'est qu'ils*

[1] 2-2, q. 180, a. 2, c. et ad. 2.

intéressent actuellement sa vie divine de charité, et ainsi demeure constante, sous cette diversité d'objets, l'occupation de Dieu qui fait le fond de l'oraison mystique.

CHAPITRE QUATRIEME

L'acte du don de sagesse

Sa relation avec les idées et les images. —Sa nature intime : un jugement estimatif, très simple, malgré la dualité de son objet — jugement qui perfectionne notre liberté et n'inclut pas un retour égoïste sur nous-mêmes. — Rapports de l'acte du don de sagesse avec la charité habituelle et actuelle.

Comment l'intelligence douée de la sagesse saisit-elle la valeur pour la vie surnaturelle de l'objet qu'elle connaît ? Puisque d'un côté nous avons une manière humaine de connaître ces objets et que d'un autre la sagesse est sous l'influence de la charité, on peut considérer son acte dans sa connexion avec nos connaissances à mode naturel, puis en lui-même, enfin dans son rapport avec la charité.

* * *

Tout d'abord, nos connaissances n'en sont pas le moyen immédiat, qu'elles aient été obtenues par le procédé naturel ou formées miraculeusement par

Dieu. Où Dieu se trouve mêlé directement, toute connaissance par idées reste irrémédiablement impuissante.

Elles demeurent cependant et elles agissent [1]. Mais la lumière du don d'intelligence fait disparaître en elles tout ce qui ne convient pas à l'Etre qui ne ressemble à aucun être [2], et cette conception générale de Réalité Incompréhensible forme avec la pensée de notre union à Elle *la base intellectuelle* de l'acte de connaissance propre à la sagesse. L'âme rentre en elle-même et regarde s'il existe un empêchement entre elle et Dieu, c'est alors que la lumière de la sagesse peut entrer en exercice [3]. Que fera-t-elle ? mettre en évidence la valeur du rapport vital surnaturel qui unit les deux termes : Dieu et l'âme. L'idée de Dieu agissant en nous et le sentiment du moi, même unis dans un acte de foi, ne pourraient par eux-mêmes livrer cette connaissance appréciative du rapport vital concret. Une lumière nouvelle, dérivation spéciale de la Sagesse infinie, [4] vient la donner à l'âme.

Mais cette lumière garde un certain caractère

[1] 2-2, q. 180, a. 5, ad. 2.— *De Verit.*, q. 18, a. 5 — 2-2, q. 174, a. 2, ad. 4— ALB. MAGN., in lib. *De Myst. theol.*, c. 1, § 6, dub. 1, obj. 1 et ad. 1, éd. cit. p. 833.

[2] 2-2, q. 8, a. 7. c.

[3] 2-2, q. 180, a. 6, 2 arg. in contra.

[4] 1a, q. 43, a. 5, ad. 2. « Filius mittitur cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec propria dicitur sapientia, quasi sapida scientia ».

d'obscurité qui fait qu'on ne saurait la comparer aux lumières données par des connaissances distinctes.

De plus, remarquons-le en passant, cette lumière, cette *perceptio* ou *sapida scientia* ne nous donne pas *la certitude de foi* que nous possédons la grâce sanctifiante. « Personne, enseigne le Concile de Trente, ne peut savoir d'une certitude de foi, à l'abri de toute erreur, qu'il possède vraiment la grâce de Dieu » [1]. Pour avoir cette certitude, il faudrait une révélation spéciale que Dieu n'accorde pas ordinairement. Toutefois S. Thomas nous apprend que nous pouvons avoir *une connaissance conjecturale* que nous possédons la grâce, et dans *la Somme théologique* le premier signe qu'il nous indique pour reconnaître ainsi en nous la grâce divine est précisément cette *perception*, ce goût intérieur de la divine sagesse « *Conjecturaliter vero aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas... Ille qui accipit per quamdam experientiam dulcedinis novit* » [2].

[1] Concilium Trident. *Sess. VI.* c. IX. « Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque Sacramentorum efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem et indispositionem de sua gratia formidare et timere potest : cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. »

[2] 1-2, q. 113, a. 5. — Ailleurs S. Thomas indique les trois signes suivants par lesquels nous avons une connaissance conjecturale de notre état de grâce. 1° Testimonium conscientiae, 2° Verbi Dei auditus non solum ad audiendum, sed etiam ad faciendum ; 3° Internus gustus divinae Sapientiae. *De Humanitate Christi*, apud Mézard. *Medulla S. Thomae.* I, 382.

* * *

Mais quelle est donc exactement la nature de cet acte du don de Sagesse ?

S. Thomas, nous l'avons vu plus haut, l'appelle un *jugement ex connaturalitate ad divina*. Que faut-il entendre par là ?

Tout d'abord, l'acte du don de sagesse n'est pas une *perception pure et simple*. Nous n'avons comme telle dans l'ordre surnaturel que la perception du don d'intelligence qui, à l'égard de Dieu, reste sans correspondant affectif et dans un rang inférieur à celui de la connaissance de sagesse. En dehors de cette perception, il n'y a plus que la vision immédiate de l'Essence divine. La connaissance de sagesse, elle, est vraiment une connaissance complexe qui superpose un terme à un autre et constate leur convenance. *C'est un jugement.*

Mais ce ne peut être un jugement formel, dans lequel l'intelligence après avoir reconnu le contenu de deux termes les unit ou les sépare : nous n'aboutirions qu'à une formule humaine, ce qui répugne au caractère extra-humain et à la simplicité des connaissances mystiques.

Voici ce que nous croyons pouvoir dire de cet acte : dans une vue intérieure sont réunis simultanément et indivisiblement la pensée de Dieu et le sentiment du moi ; Dieu s'y présente comme principe ou terme immédiat de notre amour, nous-mêmes comme sujets de sa motion actuelle de charité ou aimant

actuellement ; en vertu de l'impressionnabilité spéciale que confère le don de sagesse, l'intelligence saisit alors comme un seul objet simple le rapport entre la capacité ou l'indigence de l'âme et la plénitude perfective de Dieu ; sans analyse, elle apprécie la délicieuse satisfaction que Dieu procure ou le douloureux besoin que l'âme a de lui.

C'est là un *jugement virtuel*, dans lequel les deux termes sont vus en fonction l'un de l'autre et appréciés selon le rapport qui les unit. Dans le jugement estimatif de l'animal, les deux termes sont rattachés par *le lien de moyen à fin* ; celle-ci est le besoin à satisfaire, celui-là l'objet que l'animal perçoit comme devant lui procurer ou non cette satisfaction, encore qu'il ne sache pas pourquoi il en est ainsi. Il le saisit comme utile ou nuisible, sans se rendre compte du pourquoi [1]. Dans le jugement de sagesse, les deux termes, l'âme et Dieu, sont dans *le rapport de capacité à perfection* : tantôt l'âme juge la suavité de ce qu'elle possède déjà de vie divine, tantôt elle apprécie douloureusement le vide immense de Dieu qu'elle porte en sa profonde capacité. Une telle perception peut recevoir le nom de jugement, parce qu'il suffit pour cela qu'il y ait deux termes réunis dans une même appréciation de convenance ou de disconvenance, sans qu'il soit nécessaire que cette union ou cette séparation procède d'un acte délibéré plutôt que d'une impulsion naturelle, ou connaturelle [2].

[1] 1-2, q. 12, a. 5, ad 3.
[2] Jean de S. Thomas, *comm.* in 1-2, q. 15, nº 5.

Cette dernière condition se vérifie dans la connaissance mystique dont le jugement est surnaturellement instinctif et qui semble à première vue une connaissance de simple intelligence.

* * *

A cette doctrine, on pourrait opposer deux objections. Les voici : la vue parallèle du moi ne semble pas essentielle à la connaissance mystique dans laquelle l'âme est toute à Dieu, où elle ne s'occupe que de Dieu, dont Dieu semble bien être l'unique objet. L'âme, en effet, ne se regarde pas jouir de Dieu, elle jouit, et, si pour jouir elle doit connaître le Dieu de toute consolation, elle ne s'occupe cependant pas de la consolation de Dieu. Telle est la première objection.

La seconde, qui, du reste, n'est que le complément de la première, se formule ainsi : l'amour qui est le fruit propre de cette connaissance, l'amour inclut l'oubli de soi-même.

Répondons brièvement. Nous aurons par-là l'occasion de préciser plus complètement encore la nature de l'acte de connaissance de sagesse.

La première difficulté repose tout entière sur une interprétation trop stricte du terme « *jugement* » appliqué à la connaissance mystique.

Il faut accorder qu'à première vue la complexité de la connaissance rappelée par ce terme semble inconciliable avec la simplicité que tout le monde recon-

naît à la connaissance mystique et elle le serait en réalité si le moi y était l'objet d'une « vue parallèle » à celle de Dieu. Mais cela n'est pas, et Dieu et l'âme ne sont point dans cette connaissance deux objets juxtaposés sur lesquels l'intelligence va prononcer.

Prouvons-le en montrant que la dualité d'objet ne nuit pas à la simplicité de la connaissance mystique, et que ce jugement porte surtout sur Dieu connu *par voie d'amour surnaturel*. Nous aurons ainsi résolu la première difficulté.

* * *

Bien loin d'être une vue parallèle de deux objets, l'opération intellectuelle mystique, qui s'accomplit à l'aide de la lumière supérieure, se porte directement vers Dieu, mais Dieu y est saisi en fonction d'un de ses rapports actuels avec l'âme. Ce rapport, nous l'avons dit, c'est l'influence immédiate qu'il exerce sur la volonté en lui infusant la charité actuelle. C'est pourquoi une telle connaissance peut recevoir le nom de « *jugement* ». L'âme ne s'y connaît point d'une connaissance réflexe, elle regarde vers Dieu, mais c'est sous le rapport et suivant le degré de l'action divine productrice d'amour, reçue par elle dans la volonté, qu'elle l'apprécie.

On appelle cette appréciation, un « *jugement virtuel* ». Cette opération se présente expérimentalement sous forme d'intuition directe d'un objet, à tel point que S. Thomas lui-même ne recule pas devant

le terme « *perceptio* » [1], mais cependant l'objet est vu en fonction d'un autre plus ou moins obscurément présent à la conscience.

Une analyse des jugements humains analogues, jugements par voie d'inclination, par exemple : jugements esthétiques, jugements intuitifs de valeur morale, peut nous aider à corriger l'impression de complexité que cause ce terme de « *jugement* ».

Un musicien, très bien formé, doué à la fois d'une grande fermeté et sûreté de jugement et d'une large sympathie d'âme, peut à la première audition d'une composition musicale porter sur tels ou tels passages des jugements immédiats favorables ou défavorables que l'analyse scientifique ne fera que confirmer.

S'est-il regardé lui-même en jugeant ? Nullement, toute son attention était concentrée sur l'œuvre.

N'est-il lui-même entré pour rien dans l'appréciation ? C'est tout le contraire : il en a été lui-même la règle. Toutes ses facultés, douées de la formation interne que l'éducation musicale leur a donnée, sont entrées en jeu, et en particulier la faculté sensible d'appréciation, celle que les scolastiques appelaient la « *cogitative* » ; et de l'harmonie ou du désaccord de leur exercice avec l'œuvre extérieurement exécutée est sorti le jugement favorable ou défavorable.

Il lui fallait donc se percevoir lui-même d'une certaine manière, bien que non réflexivement ; sinon il n'aurait pu juger d'après lui-même l'œuvre extérieure.

[1] Ia, q. 43, a. 5, ad. 2.

S'il y a désaccord entre l'œuvre et son sens musical, cette perception de lui-même se manifestera dans un sentiment de malaise personnel.

D'un autre côté, plus l'œuvre extérieure aura de correspondance parfaite avec sa formation musicale, plus l'attention pourra devenir intense, au point de paraître parfois suspendre le sentiment même du *moi*. Et cependant, dans cette contemplation musicale, les mêmes facultés internes continuent à agir et, si le musicien ne semble conserver aucune attention à leur exercice, cela vient uniquement de ce que l'énergie humaine est limitée et qu'elle diminue sur certains points à mesure qu'elle se concentre sur un objet spécial.

Nous retrouvons donc dans ce jugement esthétique la complexité de l'objet unie à la simplicité de la vue portée parfois jusqu'à l'absorption simili-extatique.

Que l'on remplace l'« *habitus* » esthétique par l'« *habitus* » de la charité, et l'on aura le jugement du don de sagesse, dans lequel on retrouve la forme désagréable *(contemplation aride)*, la forme favorable *(contemplation savoureuse, quiétude)*, l'absorption *(contemplation parfaite, sommeil spirituel)*, et, s'il vient s'y ajouter un élément extraordinairement favorable *(touche simple ou extatique d'union)*, l'éblouissement absolu, comme s'exprime la Bienheureuse Angèle de Foligno.

* * *

Telles sont les richesses de l'acte du don de sagesse.

Ajoutons qu'il s'harmonise merveilleusement avec la liberté de l'âme humaine. Tandis que l'estimative animale agissant sur les données de l'imagination *détermine nécessairement* par la présentation de l'objet le mouvement de l'appétit sensible, il n'en est pas ainsi de l'acte appréciatif de sagesse. Il respecte et consacre notre vraie liberté.

Alors qu'il semble que tout sentiment de liberté devrait périr dans cette opération volontaire parfaitement dominée par Dieu et appréciée par un jugement déterminé et imposé par la grâce, c'est le contraire qui arrive. Ce jugement de sagesse, l'âme le voit *surraisonnable* et elle le sent *souverainement libérateur*. Il devient la racine de la liberté des enfants de Dieu possédés par Lui, et, loin de se perdre sous la motion divine, le sentiment du vouloir libre prend une telle intensité que l'âme semble vérifier expérimentalement la belle doctrine de S. Thomas sur Dieu créant en l'homme la liberté. « Dans le sentiment dont je parle, écrit la Bienheureuse Angèle de Foligno, et qui garantit la présence du Dieu tout-puissant, l'âme reçoit le don de vouloir parfaitement. Elle est tout entière d'accord avec elle-même pour vouloir la vérité vraiment et absolument, en toutes choses, à tous les points de vue, et tous les membres du corps concordent avec elle et ne font plus qu'un

avec elle dans la même vérité voulue, sans résistance et sans restriction. L'âme veut parfaitement les choses de Dieu, qu'elle ne voulait pas auparavant, dans toute la plénitude de toutes ses puissances réunies » [1].

M. Boutroux, dans l'étude qu'il a consacrée à sainte Thérèse, étude publiée dans le Bulletin de la société française de philosophie, constate qu'à mesure que la vie de sainte Thérèse traverse les diverses phases du développement mystique, elle devient plus large, plus pleine, plus féconde, et quand elle arrive à son dernier état où, selon M. Delacroix, son contradicteur, régnerait une espèce d'« automatisme », c'est alors que la Sainte fonde son œuvre, établit des institutions durables, fruits d'une grande intelligence et d'une volonté ferme et sage. Est-ce là de l'automatisme ? « Se voit-elle comme une chose inerte entre les mains de Dieu ? C'est bien plutôt le sentiment d'une vie plus intense, d'une intelligence plus vive, d'une volonté plus énergique et plus ferme. Un automate serait un être séparé de Dieu, mû par lui, à son insu, et tout passif. Mais sainte Thérèse a conscience de vouloir avec Dieu même, *donc de vouloir de la volonté la plus libre et la plus personnelle* » [2].

Pourrait-il d'ailleurs en être autrement puisque la connaissance de sagesse est l'œuvre de sanctification

[1] Bse ANGÈLE DE FOLIGNO. *Le livre des Visions*, trad. Hello, c. 52 Paris, Poussielgue, 1868.

[2] *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 17.— Cf. 2-2, q. 52, a. 1, ad 3.

attribuée au Fils qui seul peut nous rendre vraiment libres ? [1].

* * *

Après avoir exposé que l'acte du don de sagesse perfectionne notre liberté, il nous faut montrer que cet acte n'est pas un égoïste retour sur nous-mêmes.

Nous le ferons en répondant à la deuxième objection mentionnée plus haut [2].

Cette objection repose sur une confusion : « L'amour inclut l'oubli de soi-même », nous dit-on. C'est vrai. Mais par-là on veut dire que la personne qui aime s'oublie pour faire passer les intérêts de la personne aimée avant les siens, pour sacrifier même complètement ceux-ci, s'ils sont contraires à la plénitude d'amour qu'elle doit à la personne aimée. Mais, dire que l'amour inclut l'inconscience de soi-même et l'oubli absolu de soi, c'est absurde. « *Nihil enim aliud sub nomine Beatitudinis intelligitur*, enseigne l'Angélique Docteur, *nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet* » [3].

S. Thomas appelle d'ailleurs troisième degré de charité, c'est-à-dire degré éminent, la tendance de l'âme à s'unir à Dieu et *à jouir de Lui*. « *Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter inten-*

[1] 1a q. 43, ad. 1, 2 et 3 et *Ioh.* 8, 36.
[2] Voir p. 171.
[3] 1a, q. 26, a. 1, c.

dat ut Deo inhaereat et eo fruatur ; et hoc pertinet ad perfectos » [1].

Dans l'acte même d'amour parfait de Dieu, notons le bien, l'âme ne peut pas s'oublier au point de ne pas désirer pour la posséder elle-même, la béatitude de Dieu. « Il est impossible d'aimer Dieu sans vouloir s'unir à Lui et c'est dans cette union que consiste proprement la béatitude : la béatitude est-elle autre chose que la perfection ou la consommation de la charité ? Ainsi, dire que le désir de posséder Dieu empêche la pureté et la perfection de l'amour, c'est dire que l'amour est empêché par le désir d'arriver où l'amour est immuable et parfait » [2].

S. Alphonse nous donne le même enseignement. « Le désir de posséder Dieu est l'acte propre de la charité, et même le plus parfait de tous, puisque la possession de Dieu est la charité consommée. « *Desiderium possidendi Deum est actus proprius charitatis, imo omnium perfectissimus : quia possessio Dei est charitas consummata* » [3].

Ainsi, en ne nous oubliant pas, en voulant notre union avec Dieu, nous ne voulons rien de désordonné, nous souhaitons tout simplement notre bien, comme le souhaite le Créateur qui a fait de l'aspiration à la béatitude une loi de notre nature, comme le souhaite Celui qui a dit : « *Ego veni ut vitam habeant et abun-*

[1] 2-2, q. 24, a. 9, c.

[2] Bossuet. *V^e mémoire sur les trois états des justes.* XV.

[3] S. Alphonse de Liguori. Apud Cotel. *Les principes de la vie religieuse,* 4^e édit., p. 102.

dantius habeant ». Nous entrons dans la pensée du Créateur et du Rédempteur et nous collaborons à leur œuvre suivant leurs propres indications. Qu'on ne dise donc plus, sans l'expliquer, que l'amour inclut l'oubli de soi-même ! [1].

Et enfin remarquons bien que ce bonheur que Dieu nous accorde tourne finalement à sa gloire et lorsque nous le remercions, il faut lui dire avec l'Église : « *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* ; » nous vous rendons grâce à cause de votre grande gloire, « nous aimons vos bienfaits à cause qu'ils vous glorifient et les biens que vous nous faites, à cause que votre bonté en est honorée » [2].

* * *

Quels sont maintenant les rapports de l'acte de connaissance mystique ou de sagesse avec la charité ?

Tous les dons du Saint-Esprit ont la charité pour

[1] Cette objection a soulevé la grave question du désintéressement dans la morale chrétienne. Elle a été bien traitée par E. BRUNETEAU, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15. VIII-1910.

[2] BOSSUET. *Elevation sur les mystères*, 16e semaine. IXe élévation. — M. PAULOT a noté très judicieusement : « S'il est vrai que l'amour peut se définir ; un élan vers le bien qui nous convient, si toute amitié est fondée essentiellement sur l'échange des biens, il ne faut pas dire qu'on se désintéresse totalement de soi. Ce ne serait plus l'amour. Si par imposible Dieu cessait d'être le bien convenable de l'homme, on pourrait continuer à l'admirer à l'adorer, mais on cesserait de l'aimer. » *L'Esprit de Sagesse*. 173. Il conclut : « Laissons au quiétisme cette séparation malsaine de l'intérêt personnel d'avec la gloire de Dieu » 221.

racine. « Celui qui a la charité possède les Sept Dons du Saint-Esprit, aucun d'eux ne peut exister sans la charité » [1], enseigne S. Thomas. Mais on ne peut dire de n'importe lequel d'entre eux qu'il atteint son objet : « *ex connaturalitate ad divina* ». A ce point de vue, les formules rédigées par Vallgornera [2] pour définir chacun d'eux sont répréhensibles [3]. C'est seulement dans la connaissance de sagesse que l'« *ex connaturalitate ad divina* » fait partie de l'objet formel.

Vallgornera est ici en dépendance de Jean de St-Thomas († 1644), mort une vingtaine d'années auparavant. On peut en dire autant du membre du Collège de Salamanque, qui a composé l'« *Arbor praedicamentalis virtutum* » [4]. Jean de St- Thomas écrit, en effet : « *In donis pertinentibus ad Intellectum non solum est diversa illustratio, vel infusio luminis in genere causae efficientis, sed etiam distinctum motivum formale cognoscendi ex instinctu Spiritus Sancti, quantum non solum cognoscimus veritatem mysteriorum ex testimonio dicentis praecise, aut aliquo lumine manifestante praecise veritatem, sed mystice et aliquo affectu et interiori unione vel praesentia ad Deum.*

[1] 1-2, q. 68, a. 5, c. et a. 8, ad. 3.

[2] *Mystica theologia D. Thomae.* Editio Barthier. Turin, Marietti 1891.

[3] Il a des pages très intéressantes sur la connaissance expérimentale de sagesse dans l'œuvre citée, tome II. *Appendix*, ad. Vol. I, n° X, pp. 344-354.

[4] *Cursus theol.* Paris. Palmé, 1878, t. VI. — ou Venetiis, 1678, t. III.

Propter hoc enim non solum vocantur ista dona « sapientia », vel « scientia », vel « consilium », sed vocantur « spiritus » Sapientiae, « spiritus » consilii, « spiritus » scientiae,... etc. *Nomen autem « spiritus » pertinet ad spirationem, quae est Voluntatis affectus, quasi dicatur « affectus » Sapientiae, « affectus » scientiae, « affectus » consilii, seu affectuosa et mystica sapientia, affectuosa et mystica scientia, affectuosum et mysticum consilium...* » Pour les dons intellectuels, ils ne comportent pas seulement diverses illuminations par mode d'efficience, mais aussi, un motif formel de connaissance distinct, et provenant de l'impulsion du Saint-Esprit, — de sorte que par eux nous ne connaissons pas seulement la vérité des mystères en vertu du témoignage de Dieu révélant, ou en vertu de quelques lumières particulières manifestant la vérité, mais d'une manière mystique, et en vertu d'une certaine expérience affective des choses divines et d'une union intérieure à Dieu, — à cause de cela ces dons ne sont pas seulement appelés sagesse, ou science, ou conseil, mais *esprit* de sagesse, *esprit* de conseil, *esprit* de science, etc.

Car le nom d'*esprit* se rapporte à la spiration elle-même qui est l'affection ou sentiment procédant au sein de la volonté ; et c'est comme si l'on disait : affection ou sentiment de conseil ; ou encore sagesse sensible au cœur et mystique, science sensible au cœur et mystique, et telles sont ces vertus spéciales appelées *dons du Saint-Esprit* »[1].

[1] *De Virt.*, disp. 18, a. 2, § 3, nº 14 — « De donis Spiritus Sancti, art. 2, nº 31.

Cette introduction d'un élément affectif dans le point de vue formel des différents dons intellectuels est acceptée par Vallgornera et les Salmanticenses, ainsi qu'en témoignent les formules qui définissent chez eux les actes de ces dons [1].

Dès lors, la distinction n'est plus nette entre les dons de sagesse et de science, et les *Salmanticenses* s'en rendent bien compte, lorsqu'ils disent qu'il ne faut pas chercher de raison métaphysique, c'est-à-dire, tenant à la nature même des dons, pour mettre tel don plutôt que tel autre en corrélation avec telle vertu : par exemple la sagesse et non l'intelligence, ni la science avec la charité [2].

Mais cette attribution à la science du point de vue affectif surnaturel (*affectuosa et mystica scientia*) ne semble nullement la pensée de S. Thomas. S'il fait de la charité la racine des dons de science comme de tout autre don, jamais il ne dit d'elle qu'elle juge « *ex connaturalitate ad divina, quae quidem est per charitatem* » [3]. Bien plus, il nous dit formellement que, si l'objet ordinaire de la science est jugé de cette façon l'acte ressortit bien plutôt à la sagesse qu'à la science [4].

Il nous semble, en conséquence, que nous pouvons, sans témérité, nous séparer sur ce point de ces commentateurs de S. Thomas. La distinction des dons

[1] Pour ces derniers cf. *Arbor...* Paris, Palmé, 1878, t. VI, pp. 424-429, n° 24.

[2] *Loc. cit.*, ult. n° 24.

[3] 2-2, q. 45, a. 4.

[4] 2-2, q. 9, a. 2, ad 3.

est nette, la correspondance de la sagesse et de la charité est parfaitement fondée, en même temps que la pensée de S. Thomas semble bien être serrée de plus près.

C'est donc *à un titre spécial que la charité est en rapport avec la connaissance de sagesse*, à savoir non plus seulement comme *charité habituelle* et racine du don, mais encore comme *charité actuelle* : c'est, en effet, l'opération de charité ou l'âme aimant actuellement, qui est un des termes du jugement appréciatif du don de sagesse.

Faut-il dire alors que dans l'opération mystique la volonté précède l'intelligence ? « Dans cette troisième étape du chemin de la perfection (la vie unitive) la volonté précède l'intelligence ; l'amour, la connaissance. Fait digne d'attention et contraire à l'ordre naturel suivi dans les voies précédentes (purgative et illuminative)... Dans cette voie unitive, ce n'est plus l'intelligence qui guide, dirige et partant précède la volonté. C'est l'amour divin... qui, contrairement à l'ordre naturel suivi dans les voies inférieures, précède la connaissance dans cette dernière phase de la vie spirituelle. L'intelligence.. y cesse tout travail pour laisser la volonté agir toute seule... » [1] Ainsi s'exprime le P. Barthier, O. P., exposant une doctrine commune parmi les mysti-

[1] Cf. BARTHIER, O. P., *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse, d'après S. Thomas d'Aquin et S. François de Sales*, t. I, c. 3, p. 198 sv. (Paris, Poussielgue, 1902).

ques. Mais cette doctrine, pour être bien comprise, réclame les précisions suivantes : Tout d'abord lorsqu'il est dit : l'intelligence cesse tout travail, il faut l'entendre de tout raisonnement naturel, mais il ne faut pas exclure la connaissance de sagesse *qui est dans l'intelligence*. « La sagesse qui est un don, enseigne S. Thomas, a sa cause dans la volonté, savoir la charité, mais *elle a son essence dans l'intelligence dont le jugement droit est l'acte* » [1].

Ensuite, il est certain que ce n'est pas cette connaissance de sagesse qui détermine l'acte de charité « puisqu'elle le suppose. S. Thomas dit expressément: « *Sapientia infusa quae est donum non est causa charitatis, sed magis effectus* » [2]. Mais on peut admettre que le Saint-Esprit produit dans la volonté l'amour théologal *au moment* où apparaît dans l'intelligence ce reflet de la Sagesse Eternelle.

Cependant, aucune des deux opérations n'a sur l'autre une priorité de temps. Elles sont produites simultanément. Ce n'est pas l'influx divin de charité qui, traversant la volonté, a ensuite fait jaillir l'illumination dans l'intelligence. Une seule action divine a touché l'âme, et, selon l'ordre naturel à Dieu et à l'homme, les effets se sont répartis dans les puissances. La connaissance de sagesse, acte d'intelligence, effet de grâce approprié à la Personne du Fils, garde sa priorité d'ordre [3] sur l'embrasement de l'affection,

[1] 2-2, q. 45, a. 2, c.

[2] 2-2, q. 45, a. 6, ad 2.

[3] Il n'y a qu'une priorité d'ordre, parce qu'entre les Personnes divines, il y a seulement principe d'origine. I, q. 27, a. 1.

acte de volonté, effet de grâce attribué à la Personne du Saint-Esprit [1].

Mais cette action divine supposait dans l'âme la grâce sanctifiante, par conséquent la charité habituelle : sous ce rapport la charité précède la sagesse et en est, comme de tout don du Saint-Esprit, la racine. *Mais l'acte de la sagesse et celui de la charité sont simultanés* et cela suffit pour que le second puisse entrer dans l'appréciation qu'est le premier. Donc, la charité *habituelle* a sur le don de sagesse une priorité de cause efficiente ; l'*acte* de charité n'a point de priorité de temps sur l'acte de la sagesse, il a cependant sur lui une priorité de *fin*, parce qu'il fait partie de son objet [2].

Par le fait même on peut dire que ce n'est pas la connaissance qui mesure ici l'amour : car la fin n'est pas mesurée par ce qui lui est ordonné, mais elle le mesure, de même que l'objet mesure la puissance. *La charité mesurera donc la sagesse.* On ne pourra connaître, dans cet ordre, c'est-à-dire estimer, qu'autant qu'on aimera. On ne pourra cependant pas plus aimer que l'on n'estimera. La charité n'a qu'en elle sa mesure, c'est vrai. Ni la foi, ni la connaissance de sagesse ne lui en imposent, la seconde (la connaissance de sagesse) est d'une part mesurée par la charité, et d'autre part, s'ordonne à la foi pour la rendre plus ferme [3] ; la première (la foi), ne fait que

[1] 1ª, q. 43, a. 5, ad. 1 et 2 ; 4 c. g. 21 in princ.
[2] Cf. 1 dist. 15, q. 4, a. 2 ; c. et ad 2.
[3] 2-2, q. 8, a. 8, ad 3.

lui montrer son objet [1]. Mais plus la charité augmentera, plus aussi s'accroîtra l'estime de son objet. Cette estime grandissante pourra provoquer des sentiments douloureux ou bien agréables, il n'importe ; cela n'influe par sur son intensité et elle n'est pas moins grande lorsqu'elle fait souffrir de l'absence de Dieu que lorsqu'elle fait jouir de sa présence.

[1] 1-2, q. 66, a. 6, ad 1, in fine.

CHAPITRE CINQUIÈME

Le don de sagesse et les différentes phases de la vie mystique

Classification des phases de la vie mystique. — Le rôle du don de sagesse dans la contemplation obscure, dans la touche d'union, dans l'union transformante.

Il nous faut maintenant essayer d'interpréter les diverses phases de la vie mystique d'après tout ce que nous venons de dire.

Quelles sont les phases de la vie mystique ? A notre humble avis, on peut en distinguer trois principales.

1° *La contemplation obscure.* — Elle comporte plusieurs degrés depuis l'oraison de foi jusqu'à la quiétude. Elle revêt aussi différentes formes : aride, savoureuse, absorbante. Cette phase correspond à la quatrième Demeure du Château de l'âme de sainte Thérèse.

2° *La touche d'union* avec ses différentes modalités ; union simple, union semi-extatique, union extatique. Elle se rapporte à la cinquième et sixième Demeure du Château de l'âme.

3° *L'union transformante* ou mariage spirituel. C'est le terme suprême de l'union mystique. Elle correspond à la septième Demeure du Château de l'âme.

Cette classification nous paraît très simple et communément admise par les auteurs. C'est d'après elle que nous allons nous guider en étudiant le rôle du don de sagesse dans les différentes phases de la vie mystique.

* * *

Les diverses modalités de la « *contemplation obscure* » aride, savoureuse, absorbante n'en changent pas le fond. Ce qui distingue cette contemplation obscure de la méditation ou de l'oraison affective, c'est la *perception appréciative du don de sagesse.* Ce don fait déjà sentir son influence dès l'oraison de foi ou de simplicité. Si l'âme est fidèle au renoncement, cette influence grandit de plus en plus.

Pourquoi nous en étonner ? La mise en exercice du don de sagesse dépend évidemment d'une grâce spéciale, mais, ce don faisant partie de notre organisme surnaturel, il n'y a, dans son exercice, rien de miraculeux. La charité de l'âme ne reçoit aucun accroissement direct de cette mise en exercice. Elle va croître cependant parce que ses actes rendus plus faciles vont se multiplier. L'action divine, n'étant nouvelle que sur l'intelligence, laisse la volonté libre d'interrompre,*si elle le veut*, sa contemplation

ou de l'empêcher par des distractions. Il ne s'ensuit nullement que l'âme désire cette interruption ou soit tentée de la désirer.

La nature d'« *habitus* » du don de sagesse explique pourquoi l'âme peut s'établir à son gré dans l'acte de la contemplation, dès qu'elle est suffisamment dégagée des imperfections et délivrée de toute attache [1]. Ce n'est pas à dire qu'elle atteint, quand elle le veut, les degrés savoureux, absorbant, etc., mais elle peut à son gré se mettre dans l'attention amoureuse au moins sèche. Se récrier contre cette doctrine et rappeler que pour cette oraison il faut une action spéciale de Dieu, c'est oublier qu'elle constitue l'exercice d'une amitié.

L'obscurité de cette contemplation vient de ce qu'il ne s'agit pas d'une perception simple, mais d'un jugement et d'un jugement porté sur ces deux termes, le « moi » connu expérimentalement et l'idée de Dieu en relation avec lui, dégagée le plus possible de forme déterminée. Une certaine idée, partant une certaine image, demeure, avons-nous dit, mais l'attention se porte avec une telle intensité sur le jugement et l'émotion qui en résulte que, suivant la loi générale réglant la distribution de l'énergie

[1] *Montée du Carmel*, l. II, c. 15 in principio. Œuvres. Paris, 1903, t. II, p. 207. — L'âme n'arrive pas tout d'un coup à cette facilité. « Au commencement, dit S. Jean de la Croix, l'habitude de cette connaissance simple et pleine d'amour, n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir à leur gré dans l'acte de contemplation ». *Ibid.* l. c.

dans les puissances de l'âme, cette idée et cette image sont à peine aperçues [1].

Cette permanence de l'image explique comment l'âme peut avoir, à certains moments, l'impression d'une mystérieuse lumière extérieure qui semble contenir Dieu et s'adresser, non aux yeux, mais à l'âme. Le P. Poulain, qui cite le cas [2], s'exprime ainsi à son sujet : « Cette vue, toute intellectuelle qu'elle est, ne me paraît pas séparée d'un acte d'imagination concomitant ». Ce phénomène semble fréquent dans la quiétude forte et absorbante.

Plus souvent, Dieu semble à l'intérieur. L'âme se blottit dans l'énergie dont il la possède.

Enfin, cette contemplation peut persévérer tandis qu'on s'occupe d'autre chose : c'est la division de l'âme. Ce phénomène vient de ce que la connaissance de sagesse n'est pas purement intellectuelle, mais comprend un élément affectif. Dieu demeure dans le champ d'attention de l'âme, parce que nous ne faisons pas que penser à Lui, mais que notre volonté opère en Lui, par tendance vers Lui ou adhésion à Lui. Lorsque nous ne faisons que penser à une chose, si notre imagination s'échappe, nous perdons de vue l'objet pensé auparavant. Mais si nous cherchons quelque chose, mille objets peuvent passer au foyer de la conscience et y être appréciés, sans que cesse la pensée sourde de l'objet que nous cherchons. Ainsi

[1] Alb. Magn. in Diony. *De myst. theol.*, c. 1, § 6, dub. 1, ad 1, p. 833.

[2] *Op. cit.*, c. 16, nº 27-31.

en est-il dans le phénomène dont nous parlons. D'ailleurs l'objet même de l'occupation peut être apprécié dans la lumière de sagesse et maintenir ainsi ou du moins ne pas empêcher la contemplation de Dieu.

* * *

Expliquons maintenant le rôle du don de sagesse dans la *touche d'union*.

S. Jean de la Croix [1] et sainte Thérèse [2] sont d'accord pour nous dire qu' « il n'est pas en notre pouvoir » même pour une âme qui a déjà reçu la grâce de cette oraison, « de nous élever à l'oraison d'union, et que tous nos efforts sont vains, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de nous accorder de nouveau cette grâce ». « On peut dire qu'Il marque alors ces âmes de son sceau, sans qu'elles sachent de quelle sorte cela se fait. Elles sont comme de la cire molle, sur laquelle on imprime un cachet ; mais il n'est pas en leur pouvoir de l'imprimer ni de s'amollir elles-mêmes, tout ce qu'elles peuvent, c'est recevoir cette impression sans résister » [3].

La touche d'union constitue, comme la Sainte nous le fait comprendre dans le Château intérieur (5e demeure, c. 3) l'équivalent du travail actif de l'âme

[1] *Montée du Carmel*, l. II, c. 32.

[2] *Château intérieur*, 5e demeure, c. 2, in medio. — Beauchesne, 1910, p. 144.

[3] Ste Thérèse, *loc. cit.*

pour progresser en charité et dans la pratique des vertus. A la 7me demeure mènent en effet deux voies mystiques, *la voie commune* par la mortification active et l'exercice de la divine charité (c. 3) et *la voie abrégée*, l'oraison d'union (c. 1 et 2) [1].

Ceci nous amène à interpréter le phénomène de la manière suivante : dans la touche d'union, comme s'exprime S. Jean de la Croix, ou l'oraison d'union, selon la terminologie de Sainte Thérèse, Dieu opère directement, par une action sur l'essence de l'âme et sur la volonté, un accroissement de grâce et de charité, sans autre coopération de l'âme que son consentement, et, simultanément, se produit dans l'intelligence douée de la sagesse l'appréciation qui constitue l'indicible connaissance de cette oraison.

Il faut, pour se rendre compte de cette interprétation, chercher, si la grâce le permet, ailleurs que dans les livres et si cela n'est pas possible, lire sainte Thérèse, puis S. Jean de la Croix [2]. On y trouvera, nous osons l'espérer, de quoi justifier ce qui en est dit. Voici pourtant quelques indications.

L'action maîtresse a lieu sur la volonté : c'est là le fait nouveau qui différencie cette nouvelle opération de toutes celles qui l'ont précédée. Elle y produit un accroissement de vie surnaturelle. Qu'on remarque la réponse de Notre-Seigneur à sainte Thé-

[1] Voyez introduction, p. 42-48.

[2] Lire Ste Thérèse, *Vie*, c. 18 et 19 et surtout *Château intérieur*, 5e demeure, puis S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. 2, c. 32 ; l. 3, c. 13. *Nuit obscure*, l. 2, c. 11 ; id., c. 12, in fine (Paris, 1903, p. 399-400); id., c. 13, in principio ; c. 23, a medio in finem (pp. 472-475).

rèse au sujet de cette oraison : L'âme « se consume tout entière, ma fille, pour s'abîmer plus intimement en moi ; ce n'est plus elle qui vit, c'est moi qui vis en elle... ». Notre-Seigneur emprunte le texte de S. Paul, qui est la formule même de la vie de charité. S. Thomas connaît de ces augmentations de charité [1], unies à une perception de sagesse. L'abbesse de sainte Cécile de Solesmes ne s'y est pas trompée et elle rapporte ce texte à la touche d'union [2].

Cette action pénètre aussi jusqu'à la substance de l'âme [3]. S'il y a augmentation de charité, il y a, en effet, augmentation de grâce, parce que charité et grâce sont corrélatives. Or, la grâce a pour sujet l'essence de l'âme [4].

Cette augmentation de grâce et de charité se constate par une pratique plus excellente de la vie surnaturelle. Il y a une profonde révolution dans l'âme. Sainte Thérèse et S. Jean de la Croix nous le disent clairement [5].

Un point encore qu'ils énoncent explicitement est celui-ci : Dans la touche d'union on ne constate *nulle autre coopération de l'âme que son consentement.* C'est le mode même de l'infusion des vertus surnaturelles :

[1] Cf. 1ª, q. 43, a. 6, ad. 2.

[2] Cf. *la Vie Spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique*, c. 19, p. 323. Paris (Reteaux), 1905.

[3] S. Jean de la Croix, *loc. cit.*

[4] 1-2, q. 110, a. 4.

[5] S. Jean de la Croix. *Montée du Carmel*, l. 2, c. 26 (t. II, p. 320), Ste Thérèse. *Vie*, c. 19 et 20. — *Château intérieur*, 6e Demeure, c. 2.

« *Sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus* » [1], ainsi que l'enseigne S. Thomas.

La lumière qui est alors produite simultanément dans l'intelligence avec une intensité correspondante à l'énergie de la touche, a au plus haut point le caractère mystique : entendre en n'entendant pas, c'est-à-dire apprécier en n'entendant pas, apprécier quelque chose de Celui que nous ne comprenons pas.

Il faut encore noter l'impossibilité de s'occuper d'autre chose à ce moment. L'âme est morte, excepté pour Dieu, selon l'expression de sainte Thérèse (5me demeure, c. 1). La volonté, sous la motion directe de Dieu, ne peut, en effet, que faire ce qu'Il veut d'elle. Ce n'était pas le cas dans le phénomène précédent.

On pourrait cependant objecter le passage suivant de sainte Thérèse (*Vie*, c. 20): « Dans l'oraison d'union, nous trouvant encore dans notre pays, nous pouvons presque toujours résister à l'attrait divin, quoique avec peine et un violent effort ». Mais il nous semble par le contexte qu'il ne s'agit point là d'une résistance à l'action sur la volonté, mais à la perte de l'usage des sens, qui menace de se produire sous cette infusion puissante d'énergie vitale surnaturelle.

Sans être extraordinaire, comme les grâces miraculeuses, ce phénomène de la touche d'union sort de la voie commune. La voie normale, pour acquérir la perfection de la charité, exige un travail personnel.

[1] 1-2, q. 55, a. 4, ad 6.

Si Dieu daigne se charger de tout, c'est un effet de sa surabondante bonté et miséricorde. Il ne nous est pas permis de désirer ne pas faire notre travail. On comprend par suite que sainte Thérèse déclare qu'on ne doit jamais désirer de soi-même cette oraison, tandis qu'on peut légitimement désirer le phénomène précédent, *la contemplation obscure* sous ses trois formes : aride, savoureuse et absorbante [1].

L'âme ne sort pas, dans la touche d'union, du domaine de la foi, comme est tenté de le supposer l'abbé Saudreau [2], elle sort de la *voie commune* vers la parfaite charité.

On voit maintenant comment S. Jean de la Croix peut excellemment nommer ce phénomène « *touche* », si on se rappelle quelle est l'action de Dieu sur la volonté : nous avons ici un cas particulièrement manifeste de *la grâce opérante* [3]. Il y a bien là un contact divin, un contact substantiel, joint à un contact simultané sur la volonté et à l'illumination correspondante de l'intelligence. « *Le Dieu immense s'est immiscé dans l'âme et lui tient compagnie* ». Sainte Thérèse et S. Jean de la Croix ont redit à leur tour toutes ces paroles de la Bienheureuse Angèle de Foligno [4].

L'extase, sainte Thérèse nous en avertit elle-même dans sa lettre 2me au P. Rodrigue Alvarez, n'est

[1] Ste Thérèse. *Vie*, c. 22 (Reteaux, 1907, p. 281).

[2] Saudreau. *Degrés*, t. II. 1re Partie, c. 7, in medio, note, 2me édit., p. 164.

[3] 1-2, q. III, a. 2.

[4] *Op. cit.*, in loc. supracit.

différente de l'union que par son intensité et ses effets extérieurs. Nous ne nous y attarderons pas. Le nom de *ravissement* est réservé par S. Thomas à l'élévation de l'âme à des lumières intellectuelles supérieures. Il peut s'y produire des phénomènes qui relèvent d'autres dons que du don de Sagesse : prophétie, etc... [1]

* * *

Il ne nous reste plus qu'à indiquer l'action du don de Sagesse dans l'*union transformante*.

Le chapitre premier de la septième demeure donne la différence entre cette union désormais permanente et l'union transitoire que l'on rencontre dans la phase précédente de la vie mystique.

L'union de Dieu à la volonté par une action directe s'étend maintenant à tous les actes. Dieu ne possède plus seulement cette volonté pour la faire grandir en amour, mais encore pour qu'elle commande sous son opération tout ce que l'âme doit faire. C'est « un état où l'âme a habituellement conscience du concours divin dans toutes ses opérations supérieures et dans le fond de son être » [2]. Mais si cette extension à tous les actes impérés de l'action dominatrice divine est le fait nouveau de l'union transformante, elle n'est elle-même que la conséquence de l'union désormais constante de la volonté

[1] 2-2, q. 175, a. 2, c. et ad 1. *De Verit.*, q. 13, a. 2, ad ult.
[2] R. P. POULAIN, *op. cit.*, c. 19, nº 11.

au Saint-Esprit dans une participation à la Spiration divine elle-même. Ecoutons S. Jean de la Croix : « L'action de l'Esprit-Saint étant d'aspirer, cette aspiration divine élève admirablement l'âme, la rend parfaite et capable de produire en Dieu la même aspiration d'amour que le Père produit avec le Fils et le Fils avec le Père, et elle n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même... Et un acte aussi éminent ne doit pas nous paraître impossible puisque c'est grâce à sa participation divine que l'âme peut aspirer en Dieu comme Dieu aspire en elle. Du moment que Dieu, par sa grâce unit l'âme à la Très Sainte Trinité, ce qui la rend déiforme et Dieu par participation, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'elle continue à accomplir son œuvre d'entendement, de connaissance et d'amour, ou, plus exactement, qu'elle l'accomplisse dans la Trinité, ensemble avec Elle et comme la Trinité même ? Bien entendu, cela se réalise par mode de communication et de participation ; c'est Dieu qui agit dans l'âme, qui établit son état de transformation dans les trois Personnes, selon la puissance, la sagesse et l'amour, et c'est ainsi que l'âme devient semblable à Dieu. Et n'est-ce pas du reste pour permettre à l'âme d'atteindre une telle vie que Dieu l'a créée à son image et à sa ressemblance ? »[1] C'est bien là le degré le plus haut en cette vie de charité, dont S. Thomas nous dit : « *non potest nobis naturaliter inesse, neque per vires*

[1] Cf. S. Jean de la Croix. *Cantique Spirituel*, Strophe 39, 421-422. Hoornaert, 231.

naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata »[1]. « *Hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima* »[2].

La lumière intellectuelle est en correspondance avec cet état de la volonté. L'âme est encore dans la vie de la foi. Quelque intense que soit l'illumination de l'intelligence, l'ordre entre celle-ci et l'affection de la volonté ne semble pas être différent de l'ordre décrit plus haut, lorsque nous avons parlé de la relation de l'acte du don de Sagesse avec la charité. Ce n'est qu'au ciel que la lumière intellectuelle a une priorité de nature sur l'embrasement de la volonté et qu'elle conditionne celle-ci.

Nous pourrons encore remarquer que la doctrine de S. Thomas sur la coopération instrumentale de l'Humanité de N. S. Jésus-Christ à la production de la grâce explique ce que dit Ste Thérèse : « Ceux qui ont le bonheur d'entrer dans la septième demeure (le mariage spirituel)... marchent presque toujours en la compagnie de Jésus-Christ d'une manière admirable dans laquelle la divinité et l'humanité apparaissent ensemble. » Dans le même sens, un grand mystique avait dit avant elle : « L'âme fidèle à imiter Jésus-Christ peut se rencontrer avec Lui dans les profondeurs de sa Divinité, puisqu'il

[1] 2-2, q. 24, a. 2, c.; et q. 23, a. 2, ad 1.
[2] 2-2, q. 24, a. 5, ad 3.

lui a été fait cette promesse : « Là où je serai, sera aussi mon serviteur » [1].

Le R. P. Poulain est embarrassé pour déterminer avec qui se contracte le mariage spirituel, avec Dieu lui-même ou avec Jésus-Christ [2]. La doctrine susdite permet de donner la réponse : Dieu lui-même possède principalement l'âme par son énergie : Jésus-Christ instrumentalement pas sa Sainte Humanité.

(1) Bx Henri Suso.
(2) n. 1. R. P. Poulain o. c. c. 19.

CHAPITRE SIXIEME

Examen d'opinions diverses concernant le don de sagesse [1]

Sommaire. — *Les Anciens : S. Bonaventure, Duns Scot, Gerson, S. Bernardin de Sienne, Denys le Chartreux. — Les modernes : le P. Ludovic de Besse, l'abbé Saudreau, le R. P. Poulain.*

Il nous reste, avant de terminer, à parcourir rapidement les vues diverses qui ont été exprimées sur les rapports de la contemplation et du don de Sagesse.

Dans ce qui précède, nous avons cherché à exposer la doctrine de S. Thomas qui n'a fait que préciser les vues d'Albert le Grand. On ne trouve point cependant chez celui-ci la notion ferme du *judicium ex connaturalitate ad divina*. La nature de la connaissance mystique ne semble donc pas aussi définitivement arrêtée chez lui que dans S. Thomas.

[1] La première partie de ce chapitre était dans le manuscrit du Père à l'état de notes fragmentaires. Nous les avons soigneusement coordonnées en respectant scrupuleusement la pensée de l'auteur.

S. Bonaventure ne mentionne pas non plus ce *judicium ex connaturalitate ad divina* lorsqu'il étudie le don de Sagesse. Il a pourtant des aperçus très profonds qu'il faut faire connaître ici.

Disons d'abord que le Séraphique Docteur, l'ami de S. Thomas d'Aquin, est l'un de ceux qui ont le plus écrit sur les dons du Saint-Esprit et en particulier sur le don de Sagesse. Il en traite *ex professo* dans le *Troisième livre des Sentences*, distinction 34me et 35me. Il y consacre une conférence spéciale dans ses *Collationes de donis Spiritus Sancti* et deux entretiens (2e et 5e) dans les *Collationes in Hexaëmeron*, sans parler des innombrables passages de ses œuvres où il aborde ce sujet [1]. S. Bonaventure, au dire de Léon XIII, est « *prince de la théologie mystique* » [2]. Nous aurons profit à souligner les points principaux de son enseignement.

Dans la doctrine de S. Bonaventure, le don de sagesse pourrait se définir ainsi. C'est le don du Saint-Esprit qui nous communique la connaissance

[1] Nous citerons S. Bonaventure, d'après l'édition magistrale des Pères Franciscains de Quaracchi, près Florence. — Notons à ce sujet que l'*Opusculum de Septem donis Spiritus Sancti* avec onze chapitres sur le don de sagesse qui se trouvait dans toutes les éditions antérieures de S. Bonaventure et qui a été traduit en français, par l'abbé Berthaumier. *Œuvres spirituelles de S. Bonaventure*. T. IV, 1-245, n'est pas du Séraphique Docteur, mais bien du Fr. Adolphe de Riberach. En voir la preuve dans l'édition des Quaracchi, T. V., XL. Seules les *Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti* reproduites dans cette édition sont authentiques. V, 455-504.

[2] Léon xiii, discours du 11 nov. 1890. Cf. *Op. omnia*, S. Bonaventure dissert. 1, de script., c. 2, nº 2 (X, 34).

des plus hautes et des premières causes, connaissance qui n'est pas seulement spéculative et intellectuelle, mais encore savourée et expérimentée. « *Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis verum etiam saporativae et experimentalis* » [1].

S. Bonaventure souligne tout d'abord *le caractère expérimental* de la connaissance de sagesse. « *Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem ; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti...* » [2].

Il met ensuite en relief les deux éléments : intellectuel et affectif du don de Sagesse. « L'acte du don de Sagesse, écrit-il, est en partie intellectuel et en partie affectif. *Actus doni Sapientiae partim est cognitivus et partim est affectivus*. Il commence par la connaissance, il se consomme dans l'affection : *ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur* » [3]. Ces deux éléments sont inséparables. Notons bien que S. Bonaventure ne sacrifie pas

[1] *De Perfectione evangelica*, q. 1. T. V, 120. Dans les Sentences, l. III, dist. 35, q. 1, T. III, 772. Le Séraphique Docteur a fait remarquer auparavant que le mot de sagesse comportait quatre acceptions progressives : 1° La sagesse *commune* : connaissance générale des choses humaines et divines par de hautes raisons. — 2° La sagesse *moins commune* : étude des vérités éternelles — 3° La sagesse proprement dite : connaissance de Dieu dans l'ordre de la piété. — 4° La sagesse dans toute la force du terme : le don du Saint-Esprit. T. III, 774.

[2] *Sentent.* L. III. Dist. 35, q. 1. T. III, 774.

[3] *Ibid.*

l'élément intellectuel. Il affirme, au contraire, *le réalisme, la sûreté* et *la richesse de la connaissance de sagesse*. Elle l'emporte en sûreté sur la connaissance communiquée par le don d'Intelligence, elle l'*amplifie* même. Ecoutons-le. On lui avait fait l'objection que le don d'Intelligence, étant intellectuel, devait l'emporter sur le don de Sagesse qui a un caractère affectif. Il répond ainsi : « *Ad illud ergo quod objicitur, quod habitus spectans ad cognitionem praecedit habitum qui spectat ad affectionem ; dicendum quod illud est verum de habitibus pure affectivis qui indigent alio regulante, sicut patet in pietate et fortitudine : hoc autem non habet locum in habitu sapientiae quoniam ipsa habet intra se cognitionem experientiae, quae adeo dirigit et allicit, quod circa usum illius doni vix aut nunquam habet error accidere. Et propter hoc dicit quaedam Glossa, quod donum sapientiae donum intellectus habet dirigere ; quod ideo dictum est quia cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate ; secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari* » [1].

Cependant, le Docteur Séraphique a grand soin de faire observer que l'élément affectif est la caractéristique tout à fait spéciale *propriissima* du don de Sagesse. C'est ainsi que ce don diffère du don d'Intelligence qui, lui, n'a pas de correspondant affectif. « *Actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectionis* [2]. — *Donum sapien-*

[1] *Sentent.* L. III. Dist. 34, q. 2. T. III, 748-749.
[2] *Sentent.* L. III. Dist. 35, q. 1. T. III, 774.

tiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa ; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas quae sunt via ad cognitionem veritatis » [1].

Il note avec soin que dans l'acte du don de Sagesse, l'élément intellectuel est le premier, celui qui dispose, *primus, disponens*, l'élément affectif le principal, *praecipuus*, celui qui complète, *complens*, donnant au don de Sagesse sa véritable caractéristique [2].

Avec S. Thomas, S. Bonaventure enseigne que le don de Sagesse est à la fois spéculatif et *pratique* et que son objet est universel. C'est le don de Sagesse qui règle les actes humains d'une manière plus parfaite que ne le fait la sagesse, vertu intellectuelle. Le Séraphique Docteur, dans sa neuvième conférence sur les dons du Saint-Esprit, explique minutieusement comment le don de Sagesse préside à la construction de l'édifice de la perfection chrétienne et y dresse sept colonnes, réalisant le texte des Proverbes : *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem*. « La Sagesse, écrit-il, illumine l'intelligence, échauffe la volonté, *dirige les opérations* ; elle descend de Dieu à l'intelligence, de l'intelligence à la volonté, de la volonté aux affections, des affections aux actions » : *Lux ista descendit ad nostram potentiam*

[1] *Sentent.* L. III. Dist. 35. q. 3, ad. 1. T. III, 778.
[2] *Ibid.* q. 1. T. III, 775.

cognoscitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum, et usque ad infimum, scilicet operationem [1].

Et qu'elle est merveilleuse son œuvre dans les âmes ! qu'il est solide, splendide et agréable le palais des vertus édifié par la Sagesse dans l'âme fidèle : *domus amœna, domus pulchra, domus robusta* [2]. L'humilité en est la porte [3], la foi le fondement [4]. Admirons-en les colonnes. Ce sont les sept Vertus suivantes : la pureté de la chair, *pudicitia in carne*, — l'innocence de l'esprit, *innocentia in mente*, — la modération dans les paroles, *moderantia in sermone*, — la docilité dans la volonté, *suadibilitas in effectu*, — la libéralité dans les actions, *liberalitas in affectu*, — la maturité dans les jugements, *maturitas in judicio*, — la simplicité dans l'intention, *simplicitas in intentione* [5]. C'est ainsi que S. Bonaventure groupe les vertus dont nous parle S. Jacques dans son fameux texte sur le don de Sagesse [6].

Mais pour le Docteur Séraphique le don de Sagesse est principalement *le don par excellence de la contemplation*. C'est le don de l'union mystique. La sagesse

[1] *De Donis Spiritus Sancti*. Collatio IX. T. V, 500.
[2] *Ibid.*, V, 500.
[3] *De Perfectione evangelica*. T. V, 120.
[4] T. IX, 478.
[5] *De Donis Spiritus Sancti*. V, 501.
[6] Nous avons donné plus haut le commentaire de ce texte par S. Thomas. p. 109 et 110.

mystique élève par la contemplation à la suprême union que produit l'amour et à la paix de l'extase qui dépasse toute intellection et toute science [1].

Après avoir ainsi exalté les merveilleuses prérogatives du don de Sagesse, S. Bonaventure indique à l'âme le moyen de l'acquérir. Pour arriver à la Sagesse, la voie c'est le Christ. Il faut commencer par Lui et passer par Lui. « *Ab illo (Christo) incipiendum necessario si quis vult venire ad sapientiam Christianam* » [2]. « Il est le Livre de la Sagesse... et ce livre n'est ouvert que sur la Croix... *Liber sapientiae est Christus... Iste liber non est apertus nisi in Cruce* »[3]. Connaître et imiter Jésus Crucifié, c'est l'unique moyen de posséder la Sagesse et d'arriver aux sommets de la contemplation mystique. Ecoutons le Docteur Séraphique : « Celui qui regarde vers le Christ avec toute l'attention de l'esprit, et qui, avec foi, espérance, charité, dévotion, admiration, exultation, vénération, louange et jubilation *fixe Jésus suspendu sur la croix*, celui-là fait la pâque avec Lui, c'est-à-dire le passage, afin de passer la mer rouge sur l'arbre de la Croix, allant de l'Egypte au désert où se mange la manne sacrée et où, comme mort extérieurement, il repose avec le Christ dans le tombeau, éprouvant, autant que cela se peut en cette vie ce qui fut dit au larron s'unissant au Christ : *Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis*. Cela

[1] *Itinerarium mentis in Deum*. c. VII, n. IV. T. V, 312. *Breviloquium*. Pars V, c. 5.

[2] *In Hexaemeron. Collat.* I, T. V, 330.

[3] IX, 253.

fut montré au bienheureux François lorsque, sur une très haute montagne, il fut favorisé de l'apparition d'un Séraphin aux six ailes attaché à une croix. Alors il s'éleva jusqu'à Dieu par le transport de la contemplation et fut ainsi donné en exemple de parfaite contemplation, comme il l'avait été auparavant de parfaite action. Dieu voulait ainsi plus par son exemple que par la parole inviter tous les hommes vraiment spirituels à ce genre de transport et de ravissement.

Et pour qu'en ce passage on soit parfait, il faut abandonner toutes les opérations intellectuelles, il faut que toute l'ardeur de l'affection se transporte en Dieu et s'y transforme. C'est là un très secret mystère que nul ne connaît s'il ne le reçoit, nul ne le reçoit s'il ne le désire, nul ne le désire sinon celui que réchauffe jusqu'à la moëlle la flamme de l'Esprit-Saint que le Christ envoya sur terre. Et c'est pourquoi l'Apôtre enseigne que cette sagesse mystique a été révélée par le Saint-Esprit » [1].

Telle est fidèlement exposée dans ses grandes lignes la doctrine de S. Bonaventure sur le don de Sagesse.

* * *

Nous croyons que nous pouvons rattacher à cette doctrine sur le don de Sagesse ce que le Séraphique Docteur enseigne au sujet des *sens spirituels*. Expliquons d'abord ce que sont ces sens spirituels.

Les auteurs mystiques parlent souvent des cinq

[1] *Itinerarium mentis in Deum*. C. VII, n. 2, 3, 4. T. V, 312.

sens spirituels. Ils affirment qu'il y a une vue spirituelle, une ouïe spirituelle, un toucher spirituel, enfin un goût et un odorat spirituels. Le Père Poulain rapporte fidèlement leurs textes et il ajoute, sans rien plus : « Pour les mystiques, les mots voir Dieu, l'entendre, le toucher ne sont pas de simples métaphores, ils expriment quelque chose de plus : *des analogies étroites* »[1]. Le lecteur désirerait quelques précisions. Les voici fournies par S. Bonaventure lui-même. « *Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus.* On appelle sens spirituels l'usage intérieur de la grâce vis-à-vis de Dieu lui-même et selon un rapport de proportion aux cinq sens. — *Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in intellectu et in affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicunt.* Chacun de ces sens, comme le veut S. Bernard, a sa racine dans l'intelligence et dans l'affection pour autant qu'ils signifient connaissance expérimentale. *Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus ut visus et auditus ; quidam ex parte affectus ut odoratus, gustus et tactus.* Mais certains se rattachent davantage à l'intelligence comme la vue et l'ouïe, d'autres davantage à la volonté comme l'odorat, le goût et le toucher. Pourquoi sont-ils cinq ? Ecoutons : « *quia ex parte intellectus contingit dupliciter circa cognitionem alicujus exerceri, aut proprio intuitu, et sic est visus, aut aliena excitatione sive instructione et sic auditus — Circa*

[1] P. Poulain. *Des grâces d'oraison*, ch. 6, n. 1-8.

affectionem vero triplicem contingit reperire statum : aut in remotione et sic odoratus, aut in approximatione et sic est gustus, aut in unione et sic tactus qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quod maxime unit ei qui est summus spiritus, propter quod dicitur qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Parce que l'intelligence s'exerce de deux manières à la connaissance : ou par propre intuition et ainsi nous avons *la vue*, ou par excitation ou instruction étrangère et c'est *l'ouïe*. Quant à l'affection, trois états peuvent se présenter : l'état d'éloignement et ainsi en est-il de l'*odorat*, l'état de rapprochement et ainsi en est-il du *goût*, et l'état d'union et ainsi est-il du *toucher* qui est le plus parfait de tous les sens et le plus spirituel parce qu'il unit davantage à Celui qui est le suprême Esprit. C'est pourquoi il est dit : *Celui qui adhère à Dieu est un seul esprit avec Lui* » [1].

Dans le *Breviloquium*, ouvrage postérieur au Commentaire sur les Sentences, S. Bonaventure définit ainsi les sens spirituels « *Sensus spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam* » [2].

[1] *Sentent.* L. III. Distinct. XIII. Dub. I. T. III, 291-292. — Sur la suprématie du *toucher mystique* sur la vue et l'intuition, voici un autre beau texte de S. Bonaventure : « Respectu objecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum amplexus et tactus quam per modum visus et intuitus... quia caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva et ideo actus ejus maxime facit homines deiformes ». *Sentent.* L. III. Dist. 27. Art. 2, q. 2. T. III, 604.

[2] *Breviloquium. Pars. V*, c. 6. T. V, 260.

Ces textes sont intéressants si nous les rapprochons de ceux où le Séraphique Docteur nous a exposé la nature du don de Sagesse. Qui ne serait frappé de la similitude d'expressions ? Le don de Sagesse est *partim cognitivus partim affectivus*. Les sens spirituels *radicem habent in intellectu et in affectu* Le don de Sagesse *nominat cognitionem Dei experimentalem*, les sens spirituels *cognitionem experimentalem Dei dicunt*. Dans le don de Sagesse l'élément prédominant est l'élément affectif, *Actus praecipuus doni sapientiae est ex parte affectionis*. Dans les sens spirituels, trois sur cinq se rapportent au mouvement affectif. Le don de Sagesse est le don de la contemplation où se consomme l'union *per donum sapientiae... arcanum contemplationis consummatur* [1]. Les sens spirituels se rapportent à la contemplation et l'un d'entre eux, le toucher, consomme l'union.

On a écrit avec raison que dans la doctrine du Séraphique Docteur les sens spirituels ne sont pas des habitudes nouvelles, de nouveaux organes spirituels qui s'ajouteraient aux vertus infuses et aux dons du Saint-Esprit, mais bien les actes les plus parfaits des vertus théologales [2]. Cela est très vrai. Nous nous permettons seulement de préciser davantage en affirmant qu'il ne serait pas téméraire de croire que

[1] *Breviloquium. Pars. V*, c. 5. T. V, 258.

[2] R. P. Ephrem Longpré. *La théologie mystique de S. Bonaventure*. — Cette interprétation est bien la doctrine communément enseignée aujourd'hui sur la nature des sens spirituels. Voyez Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, II n° 1358.

pour S. Bonaventure, quoiqu'il ne l'ait pas dit expressément, *les sens spirituels* dans leur plein développement s'identifient avec *le don de Sagesse.*

* * *

La doctrine de *Duns Scot* sur le don de Sagesse est loin d'avoir la richesse et la précision de celle de S. Bovanenture.

La raison en est que pour Duns Scot *les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitudes distinctes réellement des vertus théologales et morales.* Sur ce point il s'éloigne de l'enseignement de S. Thomas et il s'écarte aussi des Docteurs de son Ordre : Alexandre de Halès [1], Richard de Médiavilla et S. Bonaventure[2].

Quelle est donc au juste la doctrine du Docteur Subtil sur les dons du Saint-Esprit et en particulier sur le don de Sagesse ? Le voici très exactement. Duns Scot part de ce principe qu'il ne faut admettre comme habitudes infuses que celles qui sont nécessaires. Or, les vertus morales, intellectuelles et théologales suffisent pour assurer la perfection de l'âme. Les dons du Saint-Esprit seraient superflus. Toute-

[1] Alexandri de Alès angli *Doct. irrefragabilis. Summae theologiae, pars tertia.* T. III, q. 52, p. 269-270. Venetiis. 1575.

[2] S. Bonaventure. *Sentent.* L. III. Dist, 34 pp. 1. a. 1. q. 1. établit solidement la doctrine de la différence des vertus et des dons « Dona et virtutes differunt ad invicem secundum rem et etiam secundum modum nominandi recte distinguuntur » T. III, 735-739. Les passages ou Richard de Mediavilla enseigne la même doctrine sont indiqués (p. 739 Scholion), dans l'édition de S. Bonaventure.

fois, puisque la Sainte Écriture les mentionne, il faut entendre que par ces dons elle a voulu désigner tout simplement les vertus morales et théologales.

Ecoutons-le lui-même. « Les quatre vertus cardinales sont exprimées parmi les dons. Deux d'entre elles, la prudence par le conseil, la force par son nom propre. Les deux autres vertus cardinales sont également signifiées par les dons : la tempérance par le don de crainte et la justice par celui de piété.

Deux vertus théologales : la charité et l'espérance sont exprimées par l'esprit de Sagesse. Chaque fois, en effet, que la Sagesse nous est recommandée dans l'Écriture comme dans ce passage : *Beatus vir qui in Sapentia morabitur*, et autres semblables, la Sagesse y signifie charité. C'est, en effet, une disposition stable par laquelle on goûte ce qui doit être goûté en lui-même, c'est-à-dire par laquelle j'aime d'un tel objet le bien en lui-même que par l'espérance je désire et veux pour moi. De même par les deux autres dons — d'Intelligence et de Science — est signifiée la foi infuse, de telle sorte que ces deux dons ne décrivent pas deux dispositions infuses mais une seulement, suivant qu'elle peut être parfaite ou imparfaite et que l'une peut exister sans l'autre, quoique non réciproquement. La foi imparfaite peut être appelée non sans justesse intelligence, en tant qu'elle est la connaissance des premiers articles, et science la foi parfaite, en tant qu'elle comporte une connaissance explicite de ces mêmes articles, tout comme dans les connaissances naturelles l'intellect se rap-

porte aux premiers principes tandis que la science regarde les conclusions.

Dans ce nombre, l'espérance n'est pas explicitement contenue, mais signifiée, comme nous l'avons indiqué, par la charité qui est la Sagesse. Si, en effet, c'est la Sagesse qui me fait goûter Dieu en lui-même, par le fait-même elle est goûtée par moi, car celui qui goûte approuve la saveur en elle-même et la désire pour soi » [1].

Telle est bien la doctrine de Duns Scot. Pour lui, le don de Sagesse, c'est la charité : *Sapientia non est intellectualis ut ubi numeratur et ut communiter traditur in Scriptura, sed cum habetur charitas... Unde Sapientia est charitas* [2]. *Inter dona duae infusae (virtutes) exprimuntur : charitas per spiritum Sapientiae. Sapientia enim est charitas : est enim habitus quo sapit habenti illud objectum quod est in se sapiendum quo scilicet placet mihi bonum ejus in se et illud volo mihi et per hoc spes datur intelligi quae explicite non numeratur. Sapientia enim est qua sapit mihi Deus in se et qua sapit mihi ut bonum nam qui sapit et saporem in se approbat et sibi appetit* » [3].

Un enseignement qui réduisait ainsi les dons du Saint-Esprit à n'être que de simples noms des vertus morales et théologales ne devait pas devenir com-

[1] *Prima Secunda Summae theologicae Joannis Duns Scot*, concinnata ex universis operibus ejus, juxta dispositionem et ordinem primae secundae S. Thomae, per Fratrem HIERONYMUM DE MONTEFORTINO. T. III 225-227, Romae, 1737.

[2] *Reportata*, l. II. Dist. 35, q. 1. p. 353. Venetiis 1597.

[3] *Reportata*, l. III. Dist. 34, nº 11. Vivès (1894). T. 23, p. 528.

mun dans l'Église. Duns Scot, du reste, ne l'imposait pas mais le proposait très modestement « *ad istam quaestionem potest dici sine assertione quod non sunt necessarii in via nisi illi habitus qui sunt virtutes morales, intellectuales et theologicae* » [1].

Peut-être est-ce pour cela que l'Église n'a pas jugé à propos d'infliger une note théologique à une doctrine proposée avec une telle réserve.

Cette doctrine du reste, n'a presque plus aujourd'hui de partisans. Dans son Encyclique du 9 mai 1897 sur le Saint-Esprit « *Diuturnum illud* », le Pape Léon XIII a comme consacré l'enseignement de S. Thomas et de S. Bonaventure sur les dons du Saint-Esprit.

Quel dommage que Duns Scot se soit séparé sur ce point de ces deux grands Docteurs ! S'il leur eût été fidèle, avec son génie pénétrant et subtil, il aurait ajouté quelques précisions lumineuses à leur enseignement et nous aurions pu trouver, dans son œuvre théologique — ce que nous y avons cherché en vain — une analyse complète du don de sagesse.

* * *

Gerson nous a donné une belle définition de la théologie mystique : « C'est, dit-il, une connaissance

[1] *Reportata*, l. III. Dist. 34, nº 6. — Si l'on désire un aperçu plus complet de la doctrine scotiste sur les dons du S. Esprit et le don de sagesse, qu'on lise la théologie de P. F. Guillelmus Herincx o. m. *Antverpiae. Petrus Bellerus*. 1663. 3 volumes. T. II. q. 4. n. 46 page 13 ss.

expérimentale de Dieu obtenue par l'union amoureuse avec Lui, selon cette parole de l'Apôtre : « Qui est uni à Dieu ne fait qu'un seul esprit avec Lui » et cette union s'opère par l'amour extatique ainsi que l'enseigne S. Denys. *Mystica theologia est cognitio experimentalis habita de Deo per conjunctionem affectus spiritualis cum eodem dum scilicet implet illud Apostoli : qui adhoeret Deo unus spiritus est, quae nimirum adhæsio fit per extaticum amorem, teste beato Dionysio.* Cette théologie mystique s'appelle aussi sagesse, parce que parmi les dons c'est une science savoureuse. Elle est appelée encore par S. Denys sagesse irraisonnable et insensée parce qu'elle surpasse la raison et l'esprit et se transforme en amour... *Rursus haec eadem mystica theologia dicitur sapientia prout inter dona reponitur a sapore, scilicet quasi sapida scientia, vocatur praeterea a divino Dionysio irrationalis et amens sapientia eo quod superat rationem ac mentem, transiliens in affectum...* [1]. »

Très bien ! Nous retrouvons là la définition classique de la théologie mystique. Mais Gerson a été moins heureux en faisant de la *syndérèse* le siège de la sagesse mystique. *In vi synderesis affectiva reponitur mystica theologia* [2].

Qu'est-ce donc que la syndérèse pour Gerson ? Le voici. D'après le chancelier de Paris, l'âme a six facultés : trois facultés de connaissance et trois facul-

[1] J. Gersonii. *Opera*, Parisiis 1606. T. III[e] P. *Theologia mystica speculativa*, consid. 43, post initium.

[2] *Op. cit.*, consid. 21, paulo post initium.

tés affectives. Les facultés de connaissance que l'on peut comparer à des yeux sont l'*imagination* ou l'œil charnel, la *raison* ou l'œil raisonnable et l'*intelligence simple* ou l'œil spirituel. Les trois facultés affectives sont : l'*appétit sensitif* ou animal, l'*appétit rationnel* ou volonté et un appétit supérieur appelé *syndérèse*. La syndérèse est ainsi définie par Gerson: « C'est la force appétitive de l'âme recevant immédiatement de Dieu une certaine inclination naturelle au bien. Cette inclination pousse l'âme à poursuivre le bien qui lui est présenté par la simple intelligence. *Synderesis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam inclinationem ad bonum per quam trahitur insequi monitionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentali* [1]. »

Par cette doctrine, Gerson s'écarte de la notion traditionnelle sur la syndérèse. A la suite de S. Thomas, la plupart des théologiens entendent par syndérèse non la partie supérieure de la puissance appétitive, mais ce qu'ils appellent *habitus principiorum practicorum* qui réside dans l'intelligence et nous donne la connaissance pratique des principes tels que ceux-ci : « Il faut faire le bien, il faut éviter le mal » [2].

De plus, Gerson, dans d'autres passages de ses

[1] *Op. cit.*, consid. 14 in initio.

[2] S. Thomas. 1. q. 79. a. 12. D'après l'Angélique Docteur la syndérèse n'est pas une puissance ou faculté spéciale de l'âme mais un *habitus* des premiers principes d'opérations « Synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa » in corp. art.

œuvres qui ont été soigneusement recueillis par Suarez [1] et qu'il serait trop long de citer ici, semble laisser supposer, comme le Pseudo-Bonaventure [2], que la théologie mystique dépend exclusivement d'un principe affectif, sans aucun lien, si ténu soit-il, avec un principe intellectif. L'on aurait ainsi un amour sans connaissance préalable. Nous savons bien que Gerson a soutenu parfois le contraire [3]. Pourtant certaines de ses propositions prêtent à équivoque, si bien que Suarez a cru devoir établir toute une thèse contre lui [4].

Combien il eut été plus théologique et plus simple de faire reposer la connaissance mystique sur le don de Sagesse et non pas sur la syndérèse !

Cet examen de la doctrine de Gerson nous amène à étudier de nouveau ici rapidement la connexion qui existe entre l'élément intellectuel et l'élément affectif dans la connaissance de sagesse.

Souvent, se basant sur une considération très som-

[1] SUAREZ. *Opera omnia*. Parisiis. L. Vivès, 1859. T. XIV. 176-186. *Le Dictionnaire de théologie catholique*. IV. 789, cite plusieurs textes de Gerson qui pourraient être interprétés dans un sens défavorable.

[2] Dans le traité de *Mystica theologia*. Ce traité n'est pas du Séraphique Docteur. Il a été éliminé de l'édition critique des Pères de Quarrachi. On le trouve dans l'édition Vivès. T. III, 45-53.

[3] Surtout contre Hugues de Balma. Voyez sur ce point POURRAT *La spiritualité chrétienne*. II. Jean Gerson pp. 407 sq. et R. A. M. IX 200.

[4] La voici : Utrum mentalis oratio seu contemplatio possit consistere in solo actu voluntatis, nullo existente actu intellectus? SUAREZ. *Tract. de Oratione.*, l. II, ch. 13. T. XIV, 176.

maire des diverses activités spirituelles, on distribue les âmes en intellectuelles et affectives. Les premières vont à Dieu par la voie de la vérité, s'attachant à connaître, à contempler le Dieu vrai. Les deuxièmes vont à Dieu par la voie de l'amour, préoccupées surtout d'aimer et de témoigner leur affection au Dieu Bonté et Amour. Puis, laissant à d'autres la voie de la connaissance et de la lumière, radieuses si l'on veut, mais froides, de généreux franciscains s'approprient l'amour et avec lui la chaleur, la vie, la fécondité. Chérubins ? A d'autres ! Ils veulent être séraphins.

Cette manière de voir ne manque-t-elle pas de fondement doctrinal ? Pour l'école même qu'on qualifie d'intellectualiste *la contemplation vient de l'amour et tend à l'amour* [1]. Pour cette école encore, *ici-bas, dans les choses divines, la volonté et la charité sont prépondérantes à l'intelligence et à la connaissance* et en conformité parfaite avec cette doctrine nous avons écrit, plus haut [2] : « Ce n'est qu'au ciel que la lumière intellectuelle a une priorité de nature sur

[1] 2.2. q. 82. a. 2. c. ; 180. a. 1. c. a. 7. ad 1 ;

1. q. 82. a. 3. c. et ad 2.; 108 a. 6 ad 3; 1. 2. 66 a. 6. ad 1. 2.2, 27. a. 4. ad 2. 23 a. 6 ad 1. Le principe énoncé par S. Thomas, 1. 82. a. 3 « Melior est amor Dei quam cognitio » est expliqué ainsi par les théologiens « puta in statu viae : tum quia in hoc statu Deus immediate amatur sed non immediate cognoscitur ; tum quia imperfecte cognosci tantum potest, sed plene ac perfecte amari ; tum quia quae habetur de illo cognitio non est necessario cum amore connexa, sed frequenter ab illo separatur. Sed in statu beatifico ubi per essentiam cognoscitur non ita res se habet ».

[2] Ch. 5, page 198.

l'embrasement de la volonté et conditionne celui-ci ». Enfin, nous avons établi longuement par toute notre étude que la suprême lumière de la contemplation, la sagesse, fait voir et goûter Dieu avec et par l'amour de charité [1]. Nous avons ajouté : « On ne pourra connaître dans cet ordre qu'autant qu'on aimera. On ne pourra cependant pas plus aimer que l'on estimera » [2]. Comme le lecteur s'en rendra facilement compte, nous parlons dans ces termes d'amour et de *connaissance d'estime*, car, s'il s'agit de *connaissances distinctes* communiquées à l'âme par les dons de sagesse, de science et d'intelligence, les auteurs mystiques sont unanimes à affirmer qu'il n'y a pas une proportion rigoureuse entre l'amour théologal et ces connaissances.

Dans le *Cantique spirituel*, S. Jean de la Croix nous explique très bien qu'il y a parfois dans les communications mystiques *une proportion parfaite entre la connaissance, l'amour et le réconfort de l'âme.*

« Cette communication divine, écrit-il, s'épanche substantiellement dans l'âme entière ou plutôt c'est l'âme qui se transforme en Dieu et qui selon cette transformation s'abreuve de son Dieu par sa substance et par ses puissances spirituelles. En effet, selon l'entendement, elle boit la sagesse et la science ; selon la volonté, elle boit le très suave amour et selon la mémoire, elle s'abreuve du réconfort et des délices

[1] 2. 2. q. 45. a. 2 ; 45 a. 4 ad 6.
[2] Ch. 4.

que lui causent le souvenir et le sentiment de la gloire dont elle jouit » [1].

Mais, ici-bas, observe le Docteur de la Mystique, cette proportion parfaite entre la connaissance et l'amour ne se réalise presque jamais. « Il est rare qu'on y arrive ici-bas. Cela vient de ce que ce degré représente la consommation de l'union parfaite avec Dieu ou l'état qu'on nomme le mariage spirituel » [2].

Ordinairement, *la volonté est plus favorisée que l'intelligence.* Et si l'on objecte que cela est impossible parce que la volonté est toujours subordonnée à l'entendement, S. Jean de la Croix répond : « Cela est vrai s'il s'agit de connaissances purement naturelles, car alors il est vraiment impossible d'aimer un objet que l'on ne connaît pas. Mais il en est tout autrement s'il s'agit d'amour surnaturel, car *Dieu peut infuser l'amour ou augmenter son degré d'intensité sans donner ou sans accroître en même temps les connaissances distinctes.* C'est, du reste un fait d'expérience. Bien des spirituels ont constaté qu'au milieu des plus vives ardeurs de l'amour, leur connaissance ne devenait pas plus parfaite. Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. On voit même souvent des personnes pieuses peu favorisées du côté de l'intelligence, se trouver très douées du côté de la volonté. La foi

[1] Cantique spirituel, stroph. XXVI. Hoornaert. IV. 163. Carmélites IV. 285.

[2] *l. c.* IV. 162.

infuse leur suffit pour satisfaire le besoin de science que requiert l'entendement, et Dieu se sert de cette vertu pour infuser en elles ou augmenter la charité qui se traduit par des actes d'amour plus élevés sans que la connaissance suive la progression de la volonté. *Nous pouvons donc affirmer que la volonté peut progresser dans l'amour sans que l'entendement reçoive en proportion des lumières nouvelles* » [1].

Ailleurs, dans son remarquable traité de la *Nuit obscure*, il s'exprime ainsi : « Dans tous ces biens spirituels infusés passivement dans l'âme, la volonté peut parfaitement aimer sans que l'entendement comprenne ; de même l'entendement peut comprendre sans que la volonté aime et cela parce que cette nuit obscure de contemplation se compose de lumière divine et d'amour, de même que dans le feu, il y a lumière et chaleur. Rien ne s'oppose donc à ce que parfois quand se communique la lumière d'amour, celle-ci atteigne *plus particulièrement* la volonté laissant l'entendement dans l'obscurité, tandis que d'autres fois, elle donne la lumière à l'intelligence en laissant la volonté sèche. De même le feu peut donner de la chaleur sans éclairer et éclairer sans chauffer. Et comme en tout cela il ne s'agit que de la volonté divine, le Seigneur accorde ses grâces selon sa sagesse » [2].

[1] *l. c.* IV. 164. —

[2] *Nuit obscure*, l. II, ch. 12. Hoornaert. III. 95-96. Ce passage ne se trouve pas dans l'édition des Carmélites. Voyez dans HOORNAERT, *La vive Flamme d'amour*, str. 3. III 220-222 un autre passage inédit qui concerne la même doctrine.

Si nous avons soin de bien observer que « *l'entendement dans l'obscurité* » n'est pas la disparition de la lumière obscure de la foi et que « *la volonté sèche* » ne saurait impliquer en aucune manière l'absence de la charité habituelle, la doctrine de S. Jean de la Croix résout parfaitement le problème doctrinal soulevé par plusieurs textes de Gerson et du pseudo-Bonaventure. Peut-il y avoir un amour sans connaissance ? Il faut répondre sans hésitation : « Il ne peut y avoir un amour théologal sans la lumière obscure de la foi, mais un amour de Dieu intense peut exister sans connaissances distinctes ».

* * *

Parmi les auteurs mystiques du XV^e^ siècle, une place d'honneur revient à *S. Bernardin de Sienne.*

Dans sa prédication, en conformité parfaite avec la tradition franciscaine qui a toujours enseigné que l'on peut avec discrétion entretenir les simples fidèles des plus hauts secrets de la vie mystique [1], il ne craint pas de consacrer quelques-unes de ses instructions aux dons du Saint-Esprit [2].

Exposant en particulier la doctrine sur le don de Sagesse il fait observer que le nom de sagesse s'applique, en premier lieu à la connaissance générale des

[1] Voyez sur ce point P. Marie-Joseph de Nantes. *A qui faut-il parler de sagesse mystique* ? dans E. F. XL 243-257.

[2] S. Bernardi Senensis. *Opera omnia.* Edit. *Joannis de la Haye.* Venetiis 1745. T. IV. 26 chapitres sur les dons du Saint-Esprit. 31-50.

choses humaines et divines appelée philosophie : *Dat cognitionem generalem divinarum atque humanarum rerum.* La sagesse signifie encore la connaissance des choses éternelles. *Cognitionem æternarum rerum.* C'est dans ce sens que l'entend S. Paul lorsque, dans sa première épître aux Corinthiens il parle du *sermo sapientiæ.* Enfin, au sens strict, la Sagesse indique la connaissance expérimentale de Dieu. Elle est alors le plus élevé des dons du Saint-Esprit. Son acte consiste à déguster la suavité divine. Cet acte est, en partie, intellectif et en partie affectif. Il commence dans l'intelligence et se consomme dans l'affection... *Sapientia sumitur magis proprie : et hoc modo nominat cognitionem Dei experimentalem, et sic est ultimum donum spiritus sancti cujus actus consistit ad degustandam suavitatem Dei, qui quidem actus partim est cognitivus et partim affectivus, ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur* [1].

Dans ces textes nous retrouvons, et presque mot à mot, l'enseignement de S. Bonaventure.

S. Bernardin de Sienne précise ensuite la triple différence qui, selon lui, existe entre le don de Sagesse et le don d'Intelligence.

Le don d'Intelligence, explique-t-il, est une connaissance de Dieu par voie d'inférence, c'est-à-dire en comparaison avec les créatures, par les choses visibles et créées ; la Sagesse, elle, est une connaissance absolue de Dieu. *Intellectus est Dei cognitio ; collativa scilicet in comparatione ad creaturas, scilicet*

[1] *l. c.*, p. 36.

per visibilia et creata, sapientia vero est cognitio Dei absoluta.

Par le don d'Intelligence, Dieu nous est connu dans la lumière qu'apportent les paroles de la Sainte Écriture. Le don de Sagesse nous fait connaître Dieu et les choses supérieures par l'expérience même et l'âme se délecte dans cette connaissance. *Intellectu cognoscitur Deus per illuminationem auditorum in sacra scriptura. Sapientia vero cognoscitur Deus et superiora ipso experimento et in cognitis anima delectatur.*

Enfin, par le don d'Intelligence nous connaissons Dieu, par la Sagesse nous goûtons et nous sentons sa douceur. *Per intellectum Deum cognoscimus, per Sapientiam vero dulcedinem ejus gustamus seu sentimus* [1].

On le voit, S. Bernardin de Sienne réserve l'*élément affectif et expérimental au seul don de Sagesse.* Sa doctrine nous confirme dans la remarque que nous avons faite plus haut au sujet de Jean de St-Thomas. Toutefois il ne manque pas de mettre en puissant relief que les dons du Saint-Esprit ont leur racine dans la charité et procèdent d'elle. « C'est dans ce sens qu'il les compare aux sept propriétés du feu, symbole de l'amour. *Propterea septem dona Spiritus Sancti conjuncta ipsi amori Dei septem proprietatibus ignis possumus assimilare* [2].

[1] *l. c.*, p. 36.

[2] *l. c.*, p. 33. Voici, d'après S. Bernardin de Sienne les propriétés du feu et leur application aux sept dons : « Primo ignis est

L'exposé de S. Bernardin de Sienne sur le don de Sagesse contient encore d'autres aperçus intéressants. Il insiste sur trois effets principaux du don de Sagesse et de l'amour transformant.

Le premier c'est *la délectation*, une douceur très suave qui remplit l'âme de joie. *Sicut enim manna desuper veniens omnem suavitatis saporem continebat : sic divini amoris et sapientia gustus sensus omni suavitate mentis redundat* [1].

Le deuxième, c'est le dégoût, *fastidium*, le mépris *despectus* ou mieux encore l'abomination, *abominatio* pour tout ce qui détourne l'âme de l'union divine. C'est un dégoût qui s'impose comme nécessairement à l'âme *quodam necessarium potius quam voluntarium fastidium et abominationem incurrit*. C'est une *horreur instinctive*. Sous l'emprise du don de Sagesse, l'âme repousse les tentations, principalement celles de la chair, non par un effort violent, mais par un dégoût intime qui provient d'une certaine intuition spontanée du cœur. « *Aliud est enim blandienti tentationi resistere et violenter repellendo nolle acquiescere, atque aliud spontaneo quodam intimi affectus intuitu fastidire et quoslibet interim carnis delicias et blanditias*

contractivus ; 2° liquefactivus ; 3° distinctivus ; 4° solidativus ; 5° ascensivus ; 6° illuminativus ; 7° transformativus. Primo ergo est contractivus per donum timoris ; 2° liquefactivus per donum pietatis ; 3° distinctivus per donum scientiae ; 4° solidativus per donum fortitudinis ; 5° ascensivus per donum consilii ; 6° illuminativus per donum intellectus ; 7° transformativus per donum sapientiae ». Ibid. T. IV, p. 33.

[1] *l. c.*, p. 37.

penitus sibi sapere non posse, immo in abominationem habere [1].

Nous retrouvons dans ce texte de S. Bernardin une confirmation de ce que nous avons dit plus haut sur le don de Sagesse *sens d'estime de Dieu et du divin* et par le fait même *sens intime de répulsion* pour tout ce qui s'oppose au développement de la vie surnaturelle en nous.

Enfin, le troisième effet de la sagesse et de l'amour transformant, c'est l'*impinguatio animae*. Ce mot, presqu'intraduisible en français, indique clairement la plénitude de vigueur et de force que le don de sagesse communique à l'âme et parfois, comme par répercussion, au corps lui-même... *nam quum delectatio mentis animam taliter diligentem impinguat, necesse est ut talis pinguedo in carnem et corpus ex abundantia cordis redundet* [1].

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine de S. Bernardin de Sienne sur le don de Sagesse. Elle méritait d'être mentionnée dans cette étude.

* * *

Nous ne saurions omettre aussi celui que l'on pourrait appeler à bon droit le Docteur du don de Sagesse, *Denys le Chartreux*.

S'inspirant de ses devanciers, en particulier de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure, il nous a

[1] *Ibid.*

laissé, sur le don de Sagesse, de nombreuses et très belles pages riches de doctrine [1].

Nous pourrions facilement ramener son enseignement aux points suivants :

Avec un rare bonheur il définit le don de Sagesse : *Habitus supernaturalis infusus Dei per gustum internum cognoscitivus per quem mens bene de Deo sentit ac judicat per connaturalitatem et conformitatem affectus ad ipsum seu per mentalem saporem* [2]. Dans cette définition nous retrouvons, on le voit, le *judicium ex connaturalitate* sur lequel S. Thomas a tant insisté.

Le don de Sagesse, remarque Denys le Chartreux, est le premier et le plus digne des dons du Saint-Esprit *inter septem dona Spiritus Sancti primum est atque dignissimum* [3]. C'est lui qui commande aux autres dons et tous leurs actes relèvent de son empire. Il est dans l'ordre des dons ce qu'est la charité dans l'ordre des vertus. *Quemadmodum enim charitas, cum sit universarum virtutum regina, mater et finis, cunctis virtutibus imperat... sic donum sapientia cum omnium donorum altissimum actus eorum imperative producit* [4].

Comment le don de Sagesse diffère-t-il du don d'Intelligence ? Denys le Chartreux l'indique avec précision, non sans avoir observé qu'il y a entre ces

[1] Surtout dans les traités : *De Donis* ; *de Contemplatione* ; *de Fonte lucis*.

[2] *De fonte lucis*, a. 13.

[3] *l. c.*, c. 13.

[4] *De Donis*. Tract. II. a. 9.

deux dons de multiples ressemblances... *Sapientia et intellectus prout dona dicuntur in multis conveniunt* [1]. Les principales différences sont les suivantes: la sagesse est *un jugement très certain*, l'intelligence est une claire connaissance ; la sagesse est *la fin et le fruit du don d'intelligence*, car l'intelligence précède la sagesse et en est l'introductrice, de même que la connaissance précède le jugement ; la sagesse est une connaissance des choses divines et éternelles en elles-mêmes, l'intelligence, la connaissance de ces choses, par comparaison avec les créatures ; l'intelligence a un domaine plus étendu que le don de Sagesse, pourtant le mode de connaître de la sagesse est plus subtil et plus simple... Le don d'Intelligence est accompagné de délectation, mais la délectation qui provient du don de Sagesse est plus pure, véhémente et déiforme [2].

Retenons bien cette dernière remarque : *quamvis donum intellectus in actu suo delectationem habeat admixtam, non tamen adeo puram vehementem ac deiformem.* Denys le Chartreux constate que le don d'Intelligence, comme du reste tous les dons du Saint-Esprit,

[1] *De Donis.* Tract. II. a. 31.

[2] « 1° Sapientiae est per saporem seu gustum de ipsa divinorum veritate certissime judicare, intellectus ipsam veritatem clare cognoscere ; 2° sapientiae est finis et fructus doni intellectus... 3° sapientiae est circa æterna et divina secundum se, intellectus circa divina et æterna per comparationem seu relationem ad res creatas ; 4° Donum intellectus se extendit ad plura quam sapientiae donum, sapientia subtiliori simpliciorique modo versatur circa divina quam intellectus non solum in contemplendo sed insuper in degustando. » *De Donis.* Tract. II. a. 9.

sont accompagnés d'une certaine délectation intime mais cette délectation n'est complète que dans le don de Sagesse.

Un des traits particuliers de l'enseignement du Docteur extatique, c'est l'analyse qu'il fait des degrés des dons du Saint-Esprit. Tous les dons sont connexes avec la charité et comme cette vertu peut et doit toujours se développer jusqu'à la mort, les dons grandissent avec elle. Ainsi, de même qu'on distingue avec S. Thomas trois degrés de la charité : celle des commençants, des progressants et des parfaits [1], on peut distinguer trois degrés dans chaque don du Saint-Esprit. Denys le Chartreux est le premier, croyons-nous, qui ait cherché à déterminer pour chaque don ces trois degrés. Voici ce qu'il nous apprend sur les degrés du don de Sagesse, après avoir bien fait remarquer qu'il ne s'agit pas d'une distinction *spécifique* mais simplement d'une distinction purement graduelle dans l'unité du même don. *Sicut charitas secundum triformem hominum statum tripartitur in charitate incipientium et proficientium ac perfectorum, quae non est specifica, sed gradualis distinctio, conformiter triplex est sapientiae gradus* [2].

Le premier degré consiste en ce que l'âme juge qu'il faut s'attacher aux choses divines plutôt qu'aux choses créées et périssables. Sous l'influence du don de Sagesse, elle règle toutes ses actions d'une manière conforme à la volonté divine. Tous ceux qui ont la

[1] 2.2.q. 24. a. 9.
[2] *De contempl.* l. 1. a. 44.

grâce sanctifiante possèdent la sagesse à ce premier degré [1].

Au second degré, l'âme, sous le charme de la très pure et très suave délectation causée par le don de Sagesse, fait de plus grands progrès dans le mépris du monde et le détachement. Elle tend de toutes ses forces vers la contemplation claire et savoureuse des choses divines, s'efforçant d'arriver à la limpidité de la conversation angélique. Ce degré convient aux progressants. *Secundus sapientiae gradus proficientibus competit consistens in hoc ut propter spiritualem atque purissimam sapientiae suavitatem seu delectationem percipiendam et experiendam spernat et deserat homo universas carnis illecebras ac mundi delicias atque in divinorum speculatione clara et sapida intellectus totis viribus stabilire conetur, ad angelicœ conversationis lympiditatem conscendere satagens* [2].

Dans un autre passage, Denys le Chartreux fait remarquer que ce deuxième degré convient surtout à ceux qui quittent le monde pour entrer dans la vie religieuse. *Hoc sapientiae gradu et actu ditantur qui aeternae sapientiae consiliis acquiescentes mundo deserto, cœnobia ingrediuntur et observantias regulares*

[1] Hic autem sapientiœ gradus in duobus consistit. Primo in hoc quod per ipsum judicat intellectus divinis potius inhaerendum quam rebus creatis atque caducis... Secundo quod per ipsum operationes suas humanas atque externas recte disponit ac regulat secundum leges divinas... Omnes enim charitatem et gratiam gratum facientem habentes donum sapientiœ saltem secundum hunc primum gradum habent. » *De Donis* II a. 15.

[2] *De Donis.* II. a. 15.

custodire sollicite desiderio dulcioris contemplationis nituntur [1].

Le troisième degré du don de Sagesse convient aux seuls parfaits. Il consiste en ce que l'intelligence ne recherche la connaissance des choses créées qu'autant qu'elle aide à percevoir les choses divines. L'âme est alors totalement livrée à la contemplation des choses divines. Dans l'apaisement des passions, dans la soumission de l'homme extérieur parfaitement mortifié aux ordres de la raison, l'âme, autant que la fragilité de la vie présente le permet, contemple d'un regard pénétrant les choses divines avec une grande promptitude, sincérité et suavité. *Tertius sapientiae gradus perfectis tantummodo congruit et in eo consistit ut intellectui nullius rei creatae cognitio sapiat, delectet vel placeat, nisi in quantum ad divinorum notitiam confert, sicque mens ipsa divinorum contemplationi totaliter infigatur, ut ea prompte, sincere, subtiliter dulciterque valeat contueri, passionibus tam sedatis, exteriorique homine penitus reformato, ordinato ac rationis censurae ad nutum subjecto quantum presentis vitae fragilitas capit vel sustinet* [2].

Mais voici, au sujet de ce troisième degré, une remarque du plus haut intérêt. Denys le Chartreux identifie avec la Théologie mystique elle-même le don de sagesse arrivé à son degré suprême. « La Théologie mystique, déclare-t-il expressément, est, en réalité, le don même de Sagesse. *Hæc mystica theo-*

[1] *De Contempl.* T. I 44.
[2] *De Donis.* II. a. 15.

logia seu unitiva sapientia realiter est ipsum sapientiae donum [1].

Il l'explique plus longuement dans le passage suivant : *Ipsa mentis in Deum defixio, admiratio majestatis, suspensio animi in lumen immensum ac aeternale, ferventissima ac quietissima et transformativa seu absorptiva inspectio Deitatis est mystica ista theologia, praesertim si accipiatur pro actu. Si autem sumatur pro habitu, realiter idem est quod prestantissimum donum Spiritus Sancti quod sapientia nuncupatur sumendo sapientiam non ut est donum gratiæ gratis datae, de qua ait apostolus « Alii per Spiritum datur sermo 'sapientiae « sed ut est donum gratiae gratum facientis supernaturale infusum caritati inseparabiliter junctum de quo loquitur Isaias : Requiescet super eum Spiritus sapientiae et intellectus* [2].

Ainsi la théologie mystique — soit qu'on la considère comme acte, soit qu'on l'envisage comme habitude — n'est autre chose que le don de Sagesse.

Cette affirmation si catégorique de Denys le Chartreux montre que nous ne nous sommes pas égarés, en faisant reposer la connaissance mystique sur le don de Sagesse. Elle nous fait comprendre également que puisque le don de Sagesse, lorsqu'il atteint son développement complet, s'épanouit en contemplation mystique, la vraie mystique n'est que le développement normal et plénier de l'état de grâce.

Il nous reste, pour donner une idée complète de

[1] *De fonte lucis.* a. 13.

[2] *Comment. in lib. de theol. myst.* a. 3.

l'enseignement de Denys le Chartreux sur le don de Sagesse à montrer avec lui les effets merveilleux de ce don arrivé à son plein épanouissement.

L'âme qui le possède ainsi, devient la *conseillère* et la *secrétaire* de Dieu. « *Cum ad charitatem perfectam, prout huic vitae possibile est pervenerit homo, donum quoque sapientiae in ipso perficitur et per illud fit homo velut consiliarius et secretarius Dei* [1].

Dieu n'a plus rien de caché pour cette âme qui devient alors la *confidente des secrets* divins. Le grand secret de la vie divine, c'est-à-dire l'ineffable mystère de la Très Sainte Trinité lui est manifesté autant qu'il peut l'être ici-bas. *Tunc ea quæ fidei sunt cum rationibus credendorum et purificata mentis intelligentia contemplaberis dulciter et sincere, ac supergloriosissimæ Trinitatis gloriam, emanationem et communicationem ad intra, mutuam intuitionem, dilectionem, fruitionem, consistentiam aeternalem, superdeliciosissimam, superfelicissimam et supersanctissimam intueberis deiformiter assidue et serene* [2].

Confidente des secrets divins, l'âme possédée pleinement par le don de sagesse, peut être appelée encore *secrétaire* de Dieu, car elle reçoit les lumières divines, la touche divine, l'empreinte de Dieu. Comment cela ? Dans la lumière de la contemplation obscure, l'âme s'élève vers Dieu au milieu d'une resplendissante ténèbre, d'une très sage ignorance et elle s'unit à Lui d'une manière ineffable. *Ex contem-*

[1] *De vita inclusarum.* a. 19. — *De fonte lucis.* a. 13.
[2] *Inflammat. divini amoris.* a. 1.

platione Dei per negationem mens divino amore tota accendatur superincomprehensibili Deo tanquam prorsus ignoto... per supersplendentem caliginem ac sapientissimam ignorantiam uniatur [1].

Arrêtons-là nos citations de Denys le Chartreux en reconnaissant que nous n'avons donné qu'un aperçu très sommaire de sa doctrine mystique. Ceux qui voudront la connaître à fond devront recourir directement à ses œuvres elles-mêmes [2].

* * *

Parmi les scolastiques du XVI[e] siècle, avec Jean de S. Thomas, Suarez est celui qui à notre avis renferme le plus de renseignements précis sur les dons du Saint-Esprit et en particulier sur le don de Sagesse [3].

Aucun des autres auteurs que nous avons pu consulter — Cajetan, Billuart, Banes — ne développe autant que nous l'aurions désiré la doctrine de S. Thomas sur le point précis de notre étude. Il en est de même de Lopez dans sa *Lucerna mystica*, bien qu'il ait certaines expressions intéressantes.

Mais, en somme, malgré ces lacunes, la théologie catholique était arrivée, dès le XIII[e] siècle, à de remarquables précisions sur le don de Sagesse. Elle a dû ce progrès, croyons-nous, au mouvement de

[1] *De fonte lucis*. a. 12.

[2] De préférence dans la belle édition des Œuvres complètes publiée à Tournai en 1908.

[3] SUAREZ. *Opera omnia. De oratione*, l. X et ss. et *De gratia*, l. II, c. 18 ss. T. VII. 675 ss.

pensée imprimé surtout par S. Augustin au sujet de la Sagesse [1]. Les théologiens modernes, utilisant avec soin l'enseignement des anciens, arriveront, nous n'en doutons pas, à des précisions nouvelles qui enrichiront la doctrine traditionnelle.

* * *

Parmi les modernes,le P. Ludovic de Besse, [2] sans méconnaître le rôle des dons du Saint-Esprit dans la contemplation donne un *contact de substance à substance* entre Dieu et l'âme comme origine des lumières contemplatives. Il invoque, pour appuyer ce sentiment, l'autorité du P. Surin et de S. Jean de la Croix. Répondant à M. l'abbé Saudreau [3], qui lui a fait cette difficulté : si un contact des substances est la cause de l'oraison de foi (ou contemplation), cette oraison doit se faire nécessairement sur la présence de Dieu dans notre âme, il s'exprime ainsi : dans la contemplation, l'amour précède ce genre de connaissance ; or, l'âme qui aime, peut user de sa liberté pour contempler Dieu, comme elle veut, selon l'attrait du moment. Cette variété d'objets ne fait rien à l'origine de l'amour, cause de la contemplation. Puisque cet amour est né dans le cœur spontanément

[1] Les lecteurs de S. Augustin savent que pour le grand Docteur la Sagesse est le point culminant de sa doctrine spirituelle. Cf. P. Cayré. *La contemplation augustinienne et les principes de la spiritualité de S. Augustin.*

[2] *La science de la prière.* Paris, 1903 (Oudin), pp. 69-73.

[3] pp. 72-73, *op. cit.*

sans aucun travail de l'esprit, on ne voit pas pourquoi on refuserait de l'attribuer à une touche divine, à un contact de substance. Des opérations postérieures à la grâce qui a produit l'amour contemplatif, ne sauraient changer le caractère de cette grâce.

Très bien, mais le R. P. Ludovic donne ici l'amour comme effet de la touche divine : or, ce n'est pas l'amour qui est en question, mais la connaissance qui l'accompagne. La réponse laisse donc le problème tout entier.

En second lieu, le *contact d'énergie*, que suppose entre l'âme et Dieu la motion à l'amour surnaturel, *porte sur la volonté*. Il existe bien entre Dieu et l'essence de l'âme en état de grâce un contact intime, non plus dans l'ordre opératif, mais dans l'ordre surontologique, parce que toute créature dépend en elle-même et en chacune de ses modifications de l'action de la cause première, qu'il s'agisse de l'ordre naturel ou de l'ordre surnaturel. Mais ce contact substantiel n'est jamais perçu, parce qu'en aucune créature une opération quelconque n'est sa substance et ne se fait par la substance [1].

En troisième lieu, les textes assignés de S. Jean de la Croix [2] n'ont pas la valeur probante que le R. P. Ludovic leur suppose. Le premier est pris d'un ouvrage où « l'âme dont il s'agit est déjà transformée et toute pénétrée par ce feu d'amour dans un degré

[1] I. q. 54, a. 1, 2 et 3 ; — q. 59, a. 2 ; — I. q. 77, a. 1.

[2] *Vive Flamme*, str. 2, vers. 2. — T. IV, p. 496 — et *Cantique Spirituel*. str. 19, IV, p. 211.

intense »[1] : ce n'est pas le cas de toutes les âmes mystiques, il y a des degrés inférieurs. Le second texte, à mettre les choses au mieux, se rapporte à la touche d'union, et, même dans ce cas, S. Jean de la Croix nous dit lui-même dans un ouvrage strictement didactique[2] (ce que ne sont pas les deux précédents) : les sentiments spirituels « peuvent être de deux sortes. La première comprend les sentiments qui résident dans la volonté ; la seconde renferme ceux qui, *tout en ayant leur siège dans la volonté*, sont si intenses, si élevés, si profonds, si secrets, qu'ils ne *semblent* pas la toucher, mais « se produire dans la substance même de l'âme ». S'il en est ainsi pour la touche d'union, il en est de même *a fortiori* pour les oraisons mystiques qui lui sont inférieures. L'explication par un contact de substance n'explique donc pas la connaissance mystique à tous ses degrés.

Notons encore qu'un tel contact n'est pas la cause immédiate de l'amour surnaturel qui est *une opération* et non une modification de substance. Nous avons vu, plus haut, comment peut s'expliquer l'impression de contact divin qui entre parfois dans le degré inférieur d'oraison mystique et comment s'explique aussi le contact de la touche d'union[3].

[1] Prologue de la *Vive Flamme*, IV, p. 450.

[2] *Montée du Carmel*, l. 2, c. 32, t. II, p. 361. Dans une note marginale, le P. Yves fait remarquer que l'édition critique porte le texte suivant : « La première espèce des sentiments spirituels concerne des sentiments nés d'une affection de la Volonté, la seconde concerne ceux qui existent dans la substance de l'âme ». Hoornaert. *La Montée du Carmel*, I. p. 207.

[3] ch. 5. pages 188-194.

Telles sont les remarques que nous nous permettons au sujet de l'explication du R. P. Ludovic de Besse.

Nous reconnaissons cependant volontiers que les *touches d'union* — et très particulièrement les attouchements divins qui, suivant l'expression de S. Jean de la Croix, « *ont lieu de la substance de l'âme à la substance de Dieu* » [1], apportent avec eux une connaissance amoureuse d'un degré éminemment supérieur. — Toutefois, les touches d'union, qui se manifestent fréquemment et même très souvent chez les contemplatifs [2], ne semblent pas être absolument nécessaires pour expliquer la connaissance mystique. L'exercice du don de Sagesse rend compte suffisamment de cette connaissance pleine d'amour.

Du reste, le P. Ludovic, avec une humilité qui l'honore, conclut son explication de la connaissance mystique par ces paroles : « Ce contact des substances est une question philosophique très délicate que nous n'avons nullement l'intention de trancher. Nous nous contentons de citer les paroles du Père Surin et de S. Jean de la Croix en laissant à chacun la liberté de les interpréter à sa manière » [3].

[1] *Nuit obscure*, l. II, ch. 23, 474, édit. Carmélites. Hoornaert. *La nuit obscure*, l. II, ch. 23, p. 137 traduit « ces touches de l'amour substantiel de Dieu dans la substance de l'âme ».

[2] *Montée du Carmel*, ch. XXXII. Edit. Carm., p. 361. Hoornaert, *o. c.*, ch. XX, 207.

[3] P. Ludovic de Besse. *La science de la Prière*. 73. L'abbé Saudreau écrivait, le 4 mars 1903 au P. Ludovic de Besse, au sujet de son explication de l'état mystique par le contact divin. « L'op-

* * *

Venons maintenant aux deux champions principaux de la récente controverse de théologie mystique : le R. P. Poulain et l'abbé Saudreau. Leurs doctrines sont assez connues pour que nous puissions nous dispenser de les exposer longuement [1].

position entre nous est moindre qu'elle ne paraît, puisque tout en admettant le contact divin, vous attribuez à ce contact comme effet, non pas *une sensation spirituelle*, ce que je combats, mais des sentiments d'amour. Vous reconnaissez que Dieu, en même temps, « révèle sa présence par une lumière de foi qui se dirige vers la cime de l'intelligence ». Il y a donc action de Dieu sur la cime de l'intelligence et aussi action de Dieu produisant un amour irraisonné, mais intense. C'est bien là la doctrine des mystiques. Je l'admets comme vous. Mais je crois que dans le second cas, l'action de Dieu atteint la volonté siège de l'amour. Vous pensez qu'elle atteint la substance. En cela, nous différons ; mais au fond nous attribuons à l'état mystique les mêmes phénomènes, les mêmes éléments essentiels ». — *La Science de la Prière* (2e édition) XII. — Sur cette délicate question du *Contact substantiel*, voyez Tanquerey. *Précis...* nº 117, nº 1449, nº 1495. P. Garrigou-Lagrange. *Perfection chrétienne et contemplation*. II 559-569.

[1] Disons que cette controverse qui a eu pour résultat des précisions précieuses pour le développement de la théologie mystique n'a altéré en rien entre les deux auteurs les sentiments de la plus délicate charité fraternelle. « Sur l'exemplaire qu'il a bien voulu m'envoyer, écrit le P. Poulain, Monsieur Saudreau avait inscrit une devise. Je ne crois pas indiscret de la faire connaître, car elle est tout à son honneur : *opinionibus disjuncti charitate autem in Corde Jesus conjuncti* : oui, nous nous aimons bien, mais il y en a un des deux qui ne peut pas se faire à l'idée que l'autre ne pense pas comme lui ». *Croix*. 5-7, 1908. *L'Etude de la mystique*. (Page documentaire.)

Le premier donne, comme « élément caractéristique et signe de tout état mystique d'union avec Dieu, la présence sentie, une possession intime de Dieu ; on ne se contente plus de penser à Lui, on sent sa présence par une perception, par une connaissance expérimentale, on sent qu'on est entré réellement en communication avec Lui » [1].

Le second déclare : « Il y a, dans l'état mystique et dans tout état mystique, ce double élément : connaissance supérieure de Dieu qui, bien que générale et confuse, donne une très haute idée de ses incompréhensibles grandeurs, et amour irraisonné mais intense, que Dieu Lui-même communique et auquel l'âme, malgré tous ses efforts, ne pourrait jamais s'élever » [2]. Ainsi parle l'abbé Saudreau dans son ouvrage : l'*État mystique*. Il n'a point varié depuis. La connaissance est rapportée par lui, avec les anciens auteurs, aux dons du Saint-Esprit, spécialement au don d'Intelligence et au don de Sagesse qui « ajoutent une perfection nouvelle à ce que l'âme possédait par la foi » [3].

A la question du P. Poulain : « Quelle est au juste cette perfection ? » [4], l'abbé Saudreau répond en résumant les caractères assignés par les anciens auteurs et S. Jean de la Croix à l'oraison mystique,

[1] *Revue du Clergé français*, 1908, p. 700 et suiv.

[2] *L'Etat mystique*. Paris, 1903, c. 8, p. 111.

[3] *Les faits extraordinaires de la Vie spirituelle*. Paris, 1908, pp. 19-20, et *les Degrés de la Vie spirituelle*. T. II, l. V, ch. IV. La contemplation est l'effet des dons du Saint-Esprit.

[4] *Revue du Clergé français*, l. cit.

mais sans jamais les rattacher à la notion même de ces dons, et sans étudier à fond la nature et le rôle du don de sagesse. Il n'arrive pas de ce chef à justifier pleinement par un exposé théologique une position qui est en soi exacte. Nous avons tenté de le faire. Au lecteur de juger si, d'une part, nous avons suivi fidèlement S. Thomas et si d'autre part, la doctrine exposée donne « sur cette connaissance les précisions plus grandes » que désirait Martial Démery [1].

Nous ne nous attarderons pas à apprécier les divers arguments dirigés par l'abbé Saudreau dans son dernier livre : « *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle* », contre la thèse du R. P. Poulain. On se rendra compte sans peine, nous semble-t-il, que nous y échappons. Ils ne valent, en effet, que contre *une perception simple et immédiate de Dieu*, qui est en vérité inconciliable dans la vie présente avec la constance que présente le phénomène mystique. Il nous a semblé qu'en allant plus loin que l'abbé Saudreau « *in via D. Thomae* », nous arrivions encore à expliquer la position du R. P. Poulain, sans mériter les critiques de l'abbé Saudreau.

D'ailleurs, dans les derniers échanges de vues [2], le R. P. Poulain précise encore cette position. Il écrit : « Supposons que Dieu donne une pensée ou un sentiment (par exemple la pensée de sa présence), peut-Il,

[1] *L'Etude de la mystique*, page documentaire de la *Croix*, 5 juillet 1908.

[2] *Revue du Clergé français*, 15-6-1908.

oui ou non, faire connaître par une vue surnaturelle et intellectuelle, le fait que cette action vient de lui ? Je ne vois là rien d'impossible ». Il n'y a là, en vérité rien d'impossible et il nous semble, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut [1], que le don de Sagesse nous communique une sorte de vue surnaturelle et intellectuelle de l'action divine en nous. Qu'est-ce, en effet, que l'acte du don de Sagesse lorsqu'il s'applique à Dieu, sinon l'appréciation portée sur la relation actuelle de charité entre Dieu et l'âme ? L'âme ne perçoit pas Dieu, mais elle jouit d'une connaissance où elle entre elle-même comme terme exprimentalement connu, à un moment où l'action directe de Dieu s'exerce sur sa volonté. C'est au travers d'elle-même qu'elle juge Dieu, et elle le juge par ce qu'à ce moment elle ressent de lui. Une disposition interne spéciale de l'intelligence est destinée à fournir ce jugement qui, comme tous les jugements instinctifs, ressemble à une « *vue* » directe, parce qu'il n'est pas « *fait* » par la faculté de connaissance elle-même, mais qu'il est reçu. — De là cette « conviction profonde et irrésistible, mise par Dieu dans l'âme », qui peut avoir pour origine, ainsi que le fait remarquer l'abbé Saudreau dans sa réponse au P. Poulain[1], la « vue surnaturelle et intellectuelle » dont parlait celui-ci. C'est en appréciant un de ces états produits par Dieu que l'âme comprend la présence divine en elle. Dès lors, il nous semble qu'avec raison l'abbé

[1] Ch. 4. L'acte du don de Sagesse
[2] *Revue du Clergé français*, 15 août 1908 p. 493.

Saudreau peut tirer cette conclusion : « Mais si le R. P. entend de la sorte les mots « vue surnaturelle et intellectuelle », alors il renonce à sa théorie des sens spirituels » [1]. La théorie des sens spirituels en effet, nous l'avons dit plus haut, repose sur des analogies et comparaisons. En exposant la doctrine de S. Bonaventure, nous avons montré que le don de Sagesse joue d'une manière éminente le rôle que l'on attribue aux cinq sens spirituels. Notre étude permettra, croyons-nous, de voir dans quel sens peut être acceptée la proposition suivante du P. Poulain [2] : « Il s'ensuit qu'ici-bas nous pouvons avoir de sa présence (de Dieu) une connaissance surnaturelle qui renferme une perception... sans raisonnement ». Cette proposition est juste. Toutefois, pour qu'on ne lui donne pas un sens qui ne serait pas rigoureusement exact, il faudrait préciser et dire : Nous pouvons, ici-bas, avoir une perception indirecte de Dieu, lorsque notre âme se trouve actuellement sous l'influence divine produisant l'opération de charité. Cette perception n'est pas une perception incomplexe, mais *un jugement d'estime instinctif* qui manifeste la présence de son objet.

Uue telle perception est véritablement une connaissance expérimentale. C'est là, en effet, le nom donné par S. Thomas à la connaissance de Sagesse : *Cognitio divinae voluntatis sive bonitatis affectiva sive experimentalis...* [3].

[1] *Revue du Clergé français*, l. cit.
[2] *Ibid.*, 15 juin 1908.
[3] 2. 2. q. 97. a. 2. ad. 2.

* * *

L'Angélique Docteur, terminant son commentaire des *noms divins*, demande avec une humilité admirable à être corrigé pour tout ce qui manquerait d'exactitude dans son exposé. Il veut, si l'on y rencontre quelque chose de précis et d'exact, qu'une prière d'action de grâces soit adressée à Dieu, le Distributeur de tous les biens. En achevant cette modeste étude sur le don de Sagesse, nous voudrions faire nôtres les sentiments de S. Thomas d'Aquin et dire avec lui : « *Et nos, post expositionem dictorum.. corrigi de non recte dictis postulamus. Si qua autem bene dicta sunt, referendæ sunt gratiae bonorum omnium Largitori, qui est Trinus et unus Deus, vivens et regnans per omnia saecula saeculorum.*

Amen. »

(D. Thomas, in lib. *De Div. Nom.* Finis).

Le don de Sagesse

DANS

la vie d'union avec Dieu.

ESQUISSE DE DOCTRINE
SUR LA VIE AVEC DIEU

CHAPITRE PREMIER

La sublimité de notre fin dernière

Sommaire : *La fin de l'homme et sa perfection, même sur cette terre, c'est essentiellement la vie de société immédiate avec Dieu.*

On ne saurait rappeler trop souvent à ceux qui doivent chercher la perfection, et les Tertiaires sont de ce nombre, la nature du but qui leur est proposé. C'est en pensant toujours à ce but qu'ils peuvent espérer l'atteindre : il faut donc sans cesse en rafraîchir la mémoire. Les pages qui suivent n'ont pas été écrites dans une autre intention. Qu'on les lise lentement en les méditant devant Dieu.

* * *

« Si on me presse de dire pourquoi, y ayant tant de personnes qui font profession de servir Dieu, il y a si peu de saints, je répondrai que la vraie cause est celle-ci : on ne prend pas ses mesures assez hautes » [1]. Pour ne pas nous tromper, prenons donc nos mesures à la hauteur de notre vocation divine.

[1] Surin. *Amour de Dieu.* Liv. I, c. 10.

La fin pour laquelle nous avons été créés, le plein développement de notre être ou notre perfection, c'est, selon des expressions connues, de devenir semblables à Dieu, de le connaître tel qu'Il est et qu'Il se connaît, de l'aimer comme Il s'aime, de vivre de sa propre vie, bref d'entrer en participation de cette vie intérieure de Dieu qui constitue la Très Sainte Trinité. La grâce sanctifiante commence ici-bas cette participation qui, depuis le baptême jusqu'au ciel, croît sans cesse en nous ou, du moins, doit croître et dont les degrés d'intensité déterminent les étapes successives de la vie spirituelle [1].

Il s'ensuit que la perfection sur terre ne comprend pas seulement une acceptation volontaire de toutes les ordonnances divines, mais aussi *une vie intérieure* faite d'opérations d'intelligence et de volonté, faite de connaissance et d'amour dont Dieu même est, au moins pour l'amour, le terme immédiat [2]. Il faut même ajouter que *cette vie intérieure en est l'élément principal*. Car si la conformité aux volontés de Dieu fait partie de notre perfection, c'est par mode de disposition nécessaire : comme la pratique des diverses vertus morales ; ou encore par mode de conséquence : comme, par exemple, l'exercice de l'apostolat [3]. Accomplir les volontés de Dieu est la condition et le signe de l'amitié qui règne entre Lui et

[1] S. THOMAS. *Somme théologique*, 2-2, q. 44, a. 6, à la fin du corps de l'art.

[2] 2-2, q. 24, a. 8, c. ; q. 27, a. 4, c. ; q. 184, a. 1, c.

[3] 2-2, q. 180, a. 2, c.

[4] 2-2, q. 182, a. 2, c. et q. 184, a. 1, ad 2.

nous, mais ce n'est pas cette amitié même. *La vie d'intimité avec Dieu notre Père est*, au contraire, *ce qui nous constitue au premier chef ses enfants*, l'obéissance amoureuse et le dévouement viennent ensuite.

Mais ne dit-on pas communément que la perfection consiste essentiellement dans la conformité de notre volonté avec la Volonté divine ? Cette formule est exacte aussi, mais elle est moins profonde, et il la faut bien comprendre. L'on peut enseigner que la perfection consiste dans la conformité à la divine Volonté, mais il ne faut pas oublier de remarquer (cela est capital), que la Volonté divine n'a pas qu'une expression extérieure, *qu'elle a surtout un côté tout intérieur. La Volonté divine est Esprit et Vie : elle doit respirer en nous, y vivre, y faire sentir sa domination*, nous pousser ou nous retenir de telle sorte que nous ne soyons occupés, portés, poussés et retenus d'aucune autre volonté que d'elle seule, la nôtre n'agissant plus que par cette volonté divine. *Une telle conformité de la Volonté divine est une vraie société avec Dieu vivant en nous par sa Volonté* [1].

[1] Cf. Joseph du Tremblay. *Exercice des bienheureux praticable en terre*, c. 8, dans *quatre opuscules*. Nîmes, Gervais-Badot, 1895, pp. 344-345. et P. de Saint Jure. *L'homme spirituel*.

La même pensée est très bien exposée par le P. Plus, Dans le *Christ Jésus*, 39-50, avec deux citations très intéressantes du P. Judde et du P. Foch. Notons surtout les passages suivants : « Ce Christ, on semble redouter — quelques-uns, du moins un trop grand nombre — de le montrer tel qu'il est tout *proche* de nous, alors que c'est justement cela que les âmes veulent et dont elles ont besoin, un Dieu-près ; on ne le présente pas mêlant

Voilà donc déterminé l'élément central de notre perfection, pris dans l'essence même de la vie surnaturelle et constituant le but auquel nous devons viser : *la vie de société immédiate avec Dieu.*

comme il le fait pourtant et d'une façon si intime, sa *vie* à la nôtre, alors que la question par excellence qui travaille les âmes est la question de la vie, de la vie toujours plus largement comprise, plus profondément vécue ; on ne le découvre pas dans son rôle *actuel*, tout d'amour, de divinisation de nos âmes, alors que c'est l'actuel surtout qui nous séduit... L'imitation du Seigneur Jésus ne doit pas être une imitation par *le dehors*. Nous n'avons pas à copier Jésus-Christ, seulement pour *reproduire* Jésus-Christ, nous avons à le copier pour parvenir à le *prolonger*. Le Christ veut *se continuer en chacun de nous*. Tel est le dernier mot et le grand secret de la vie chrétienne ». *l. c.*, 42-43.

CHAPITRE DEUXIÈME

Comment se réalise, ici-bas, cette vie de société immédiate avec Dieu ?

Sommaire : *Cette vie de société se réalise par la charité. — Nous en avons la connaissance par la foi, par les énoncés dogmatiques et théologiques, par la lumière des dons d'Intelligence et de Sagesse.*

Comment se réalise présentement cette vie de société immédiate avec Dieu ?

Remarquons d'abord qu'il ne peut suffire, pour vivre ainsi avec Dieu, de le connaître à la façon dont nous connaissons toute chose naturellement. Aucune imagination, aucune idée ne nous mettent en relation directe avec Dieu, ni ne le peuvent. La connaissance qui présidera à cette vie devra donc nécessairement surpasser la manière humaine de connaître.

En outre, cette connaissance devra porter sur un élément de notre vie surnaturelle où nous communions réellement à la Vie divine et le saisir d'une certaine manière comme étant de Dieu en nous et

de nous en Dieu, de telle sorte que la « vie unie à Dieu » soit au moins pressentie.

Deux questions se posent donc.

* * *

Premièrement, y a-t-il, parmi les actes de la vie surnaturelle présente, un acte où l'âme soit en relation directe avec Dieu et où elle participe déjà à la vie divine ?

La réponse est affirmative. « *La charité,* dit S. Paul, *est répandue dans les cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné* », et cette affection de charité est, nous dit S. Thomas, « une véritable participation de ce même Esprit ». *Dès maintenant donc notre volonté est unie par elle à l'Amour dont Dieu s'aime et nous pouvons ainsi l'aimer par Lui et en Lui.*

* * *

Deuxièmement, avons-nous la possibilité de connaître cet acte autrement que par des idées ou conceptions humaines et de le saisir comme il est dit ci-dessus ?

La réponse est encore affirmative, mais demande de plus amples explications.

* * *

Sans aucun doute nous n'obtiendrons jamais ici-bas la lumière claire sur cette participation à la vie

divine. Une telle connaissance est réservée au ciel, lorsque non seulement notre volonté, mais encore notre intelligence, sera pleinement entrée dans cette vie divine [1]. Tant que nous sommes sur terre, la vertu théologale de foi nous guide seule, mettant dans l'âme *non la vue* mais *la conviction* de ces réalités qui n'apparaissent point encore. La prise de contact que l'esprit a par elle avec celles-ci est en elle-même obscure, car *la foi ne « voit » pas son objet.*

* * *

Cependant, à l'adhésion de foi s'ajoutent quelques lumières. Les unes proviennent de l'expression humaine que ces réalités doivent recevoir pour que nous puissions y adhérer par acte personnel. Les énoncés dogmatiques et théologiques nous balbutient quelque chose de cette vie qui défie la parole. Mais quelque précis et parfaits qu'ils soient, ils n'ont avec la réalité divine qu'une lointaine analogie, et l'idée à forme humaine garde son impuissance radicale à nous livrer le divin en lui-même.

* * *

Par la grâce de Dieu, nous pouvons avoir davantage.

C'est, en effet, dans ses débuts seulement que la vie surnaturelle garde, selon une loi qui l'affecte

[1] 2-2, q. 27, a. 4, c. et q. 180, a. 5.

tout entière, le mode de notre vie naturelle ordinaire. En cette première période, les actes propres des vertus théologales sont comme enrobés dans une activité de mode humain qui les insère dans notre vie sans qu'ils y prennent un aspect particulier. Mais il n'est pas difficile de comprendre que cette vie surnaturelle, en s'élevant vers la perfection, tendra à se rapprocher de son mode spécial et à prendre une façon, une manière, un mode supérieurs à la façon et à la manière humaine, au mode humain. Précisément, Dieu a pourvu à cette progression et les dons du Saint-Esprit, nous disent les théologiens, S. Thomas en particulier, sont les transformateurs qui amènent notre vie surnaturelle à sa manière supérieure [1].

Or, parmi ces dons, deux sont générateurs de lumière plus exacte et plus divine sur les choses de Dieu, à savoir les dons d'Intelligence et de Sagesse.

* * *

Le don d'Intelligence a pour effet propre de dégager de leur gangue d'images et d'idées humaines nos conceptions des réalités divines. Il est un don de pénétration, et il s'exerce d'autant plus que l'on constate davantage l'insuffiance de toute idée créée à exprimer le divin [2].

Le don de Sagesse a une efficacité plus précieuse

[1] 1-2, q. 68, a. 1 et 2.
[2] 2-2, q. 8, a. 6 et 7.

encore en vertu de son rapport plus intime avec la vie surnaturelle et avec la charité. Aussi croyons-nous utile de donner ici quelques explications qui aideront à mieux comprendre le rôle du don de Sagesse dans la vie d'intimité avec Dieu.

CHAPITRE TROISIÈME

Le rôle capital du don de sagesse dans la vie d'intimité avec Dieu.

Sommaire : *Le don de Sagesse nous aide plus parfaitement à connaître cette vie d'intimité avec Dieu car* 1° *il est comme un « sens d'estime » de Dieu et du divin ;* 2° *il nous fait goûter l'opération même de de Dieu nous communiquant la grâce de charité actuelle ;* 3° *il fait grandir en nous la vie d'intimité avec Dieu.*

Le don de Sagesse nous est comme un « *sens d'estime* » de Dieu et du divin. Par le moyen de cette sympathie profonde qui vient de la parenté, de la communauté de vie établie entre Dieu et l'âme dans la charité [1], il nous permet de goûter la douceur de Dieu, notre Vie, et d'apprécier, quoique dans l'obscurité de la foi, l'excellence des biens qui nous sont départis [2] ; il nous fait aussi ressentir l'horreur de ce qui s'oppose à notre vie de grâce et juger tout ce qui

[1] 2-2, q. 45, a. 2. *In de div nom. c.* 7, II, 1.
[2] 2-2, q. 180, a. 7, ad 1, 2 et 4.

s'offre à nous selon sa vraie valeur surnaturelle [1]. Nous aurons une idée de sa manière d'agir en le comparant *au sens esthétique* de l'artiste ou au *tact intérieur de l'homme vertueux*. De même que l'artiste, avant même de porter un jugement motivé sur une œuvre, l'apprécie favorablement ou défavorablement selon l'impression qu'elle fait sur lui ; de même encore que l'homme vertueux trouve dans la réaction même de son être la connaissance de ce qu'il peut accepter ou de ce qu'il doit rejeter en certaines circonstances délicates ; de même par le don de Sagesse, *sans analyse*, l'âme éprouve la manière délicieuse ou douloureuse dont tout objet présent à sa conscience affecte et intéresse actuellement sa vie de charité.

* * *

Cette appréciation du don de Sagesse se produisant dans une âme à l'esprit dégagé, par le don d'Intelligence, de la manière humaine de penser, est précisément la connaissance qui révèle plus clairement dans l'acte de charité un acte de vie unie à celle de Dieu. Jugeant, en effet, d'après l'affection de charité, ce que le don va immédiatement faire goûter, lorsque son appréciation portera sur Dieu, ce sera l'opération même de Dieu nous communiquant la grâce de charité actuelle, en d'autres termes nous mettant en communion de vie avec Lui.

[1] 2-2, q. 45, a. 3, c.

* * *

Les conditions de la vie de société immédiate avec Dieu sont donc bien réalisées, autant qu'elles peuvent l'être sur terre : la communion de la charité en fait le fond, la foi et les dons d'Intelligence et de sagesse la guident. Dieu vit avec l'âme et dans l'âme par la charité, et c'est dans cette charité même communiquée par Dieu que l'âme le trouve et le goûte.

* * *

Le don de Sagesse, par cette connaissance supérieure qu'il nous donne, devient un principe efficace de progrès dans la vie d'intimité avec Dieu. Par ce don, la société amoureuse avec Dieu va pouvoir grandir. Sans doute l'apparition de cette lumière dans l'âme ne constitue pas celle-ci du même coup dans la perfection, mais cette lumière est tellement liée à la charité qu'elle favorise excellemment l'exercice de cette vertu divine. Aussi Dieu la fait-il apparaître ordinairement à la période dite « de progrès » dans la vie spirituelle, la rendant de plus en plus intense et continue à mesure que l'âme s'avance dans l'entière sujétion à sa grâce, assurant et développant ainsi de plus en plus la vie d'amitié entre l'âme et Lui-même.

* * *

Par ce don encore, cette société pourra devenir *constante*. Ce n'est pas une grâce passagère que nous recevons dans la Sagesse, mais un don qui demeure, un pouvoir habituel. Cette constance ne sera point, il est vrai, parfaite dès le début. Il y aura des fluctuations, des interruptions plus ou moins longues. Mais parce que la connaissance de Sagesse est dépendante essentiellement d'un élément affectif, à savoir la charité, elle résiste bien mieux qu'une idée purement intellectuelle au choc de la vie extérieure et elle trouve dans cette affection de charité un principe puissant de fixité ou de tendance à la stabilité.

* * *

Par ce don, enfin, *la vie intérieure* nous *devient facile et connaturelle*. Sous son influence, tout en elle va se simplifier, chaque élément se rangeant à sa place, gardant sa mesure et s'ordonnant à la fin suprême, la vie de Dieu en nous et de nous-mêmes en Dieu. C'est la Sagesse qui mène à la véritable paix, nous faisant vraiment vivre notre filiation divine [1].

* * *

L'expérience confirme d'ailleurs tout ce que nous

[1] 2-2, q. 45, a. 6, c.

venons de dire. Sans l'éveil de ce sens, qui existe dans toute âme en grâce, mais y reste la plupart du temps comme endormie, la vie avec Dieu se traîne dans des voies vulgaires ou dans des sentiers âpres et difficiles. Qui n'a été frappé de l'allure compliquée et du caractère tourmenté que prennent comme d'elles-mêmes les spiritualités où les âmes n'agissent que selon le mode humain ? Toute vie spirituelle doit sans doute commencer par une certaine violence, mais l'effort, s'il est bien mené, doit aboutir au règne de Dieu, c'est-à-dire à une vie intérieure d'un caractère paisible, joyeux et aisé [1], et si toute époque terrestre de la vie surnaturelle contient nécessairement un exercice de la force, on ne laisse pas, dans une vie régulièrement développée, de constater ce caractère d'heureuse tranquillité. Il n'en est pas ainsi des spiritualités susdites. Elles ne sortent pas de l'effort violent et, par une conséquence nécessaire, elles fatiguent. C'est bientôt l'ennui, le relâchement inévitable, surtout si une action dissolvante, comme la vie dans le monde, s'exerce fortement sur la vie intérieure de l'âme. Ce n'est pas toujours faute de bonne volonté, mais faute de la doctrine spirituelle véritable, si une âme s'arrête et recule dans le chemin de la perfection. On crie et fait crier : « Sainteté ! Sainteté ! » et l'on ne vient pas soi-même et l'on n'amène pas les âmes au Maître Intérieur dont l'action peut seule la produire ; ou

[1] *Rom.* 14, 17.

si on prétend les lui amener, on gêne son action par l'usage forcé d'une méthode humaine, dans l'ignorance où l'on est du véritable mode de cette action.

CHAPITRE QUATRIÈME

Possibilité pour toute ame généreuse d'arriver dès ici-bas a cette vie de société avec Dieu.

Sommaire : *L'affirmation de la Tradition. — Réponse à quelques objections. — L'exercice du don de Sagesse ne sort pas de la grâce ordinaire. — Pouvons-nous mériter cette vie d'union avec Dieu ? — Sa merveilleuse variété et ses progrès.*

Mais est-il possible à toute âme d'obtenir l'éveil de cette vie surnaturelle supérieure ?

* * *

Il faut, sur ce point, reprendre résolument la tradition ancienne et répondre catégoriquement par l'affirmative. « Dieu invite tous les hommes spirituels à ce passage, à cette sortie d'esprit au-dessus du monde sensible et d'eux-mêmes jusqu'à la transformation en Lui. Qui en reçoit la grâce ? Celui qui la désire et la cherche par le Christ » [1].

[1] S. Bonaventure. *Itinéraire*, c. 7., nos 1, 3, 4. (Tria opuscula, Quaracchi, 1911, pp. 345-346).

* * *

Qu'on ne dise pas : il est inutile de la chercher puisque cela « ne peut s'acquérir ni par industrie, ni par efforts, quelque peine que l'on prenne pour cela»[1]. — Eh ! que pouvons-nous acquérir par nos propres efforts dans l'ordre surnaturel ? « Personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-Saint » [2]. Ne transportons pas nos façons de voir humaines dans notre vie divine. On le fait parfois sans même s'en apercevoir, mais quelques-uns, et c'est plus grave, l'érigent en système. En fait, dans la vie surnaturelle, Dieu donne tout depuis le commencement jusqu'à la fin ; mais la chose n'est soupçonnée expérimentalement que lorsque la Sagesse illumine l'âme.

* * *

« N'est-ce point une grâce qui sort de l'ordinaire ? » — Nous ne devons pas limiter la grâce ordinaire du Saint-Esprit à ce qui se passe chez les chrétiens vulgaires. Nous nommons indûment « grâce ordinaire » celle qui ne se dégage pas de l'enveloppe humaine que notre imperfection lui impose. L'action ordinaire du Saint-Esprit a un champ bien plus vaste :

[1] Texte de Ste Thérèse (Relation 54, Œuvres complètes, tome I, p. 571. Paris, Beauchesne, 1922), utilisé contre la pensée de la Sainte.

[2] 1. Cor. 12, 3.

elle comprend le développement complet de notre être de grâce par les forces normales dont il a composé notre organisme surnaturel. Au nombre de celles-ci se trouve le don de Sagesse. Son exercice ne sort donc pas de la grâce ordinaire.

* * *

« Mais cet exercice n'est pas en notre pouvoir ». — Qu'importe, s'il est au pouvoir de notre Ami, qui est Dieu [1] ? D'ailleurs, nous pouvons nous y disposer et nous devons même regarder comme un grand point de nous y disposer [2].

* * *

« Mais quelque ferventes que soient nos dispositions, elles ne nous donneront jamais un droit à l'union amoureuse de la sagesse, même dans son degré infime ». — C'est raisonner en commerçant. Ne traitons pas les développements de la grâce comme une marchandise qu'on obtient au prix fixé ou, au contraire, par pure faveur. C'est une vie qui grandit. On va bien d'une grâce à l'autre par mérite [3], mais il ne faut pas se faire de ce mérite une conception enfantine. Il n'est autre chose que la croissance même de la vie spirituelle qui, chez l'homme, a

[1] 1-2, q. 5, a. 5, ad. 1 et q. 109, a. 4, ad 2.

[2] Pensée réelle de Ste Thérèse. Relation citée au P. Rodrigue Alvarez.

[3] 1-2, q. 114, a. 8, c.

raison de mérite par suite du libre arbitre [1]. D'ailleurs, défions-nous encore de nos idées humaines. A parler en toute rigueur, « nos » dispositions, qui amènent en son temps la croissance de la grâce, ne sont pas notre œuvre à nous principalement, mais celle de la grâce en nous, car le principe adéquat du mérite surnaturel, c'est la force du Saint-Esprit nous menant à la vie éternelle [2]. Le droit à une augmentation de vie en nous appartiendrait donc d'abord à l'Esprit divin lui-même. En fait, au temps voulu, déterminé par les lois de la vie surnaturelle, l'Esprit-Saint prendra en nous cet accroissement d'action et nous en jouirons avec lui.

* * *

L'Esprit-Saint, en effet, varie ses dons et les âmes mettent plus ou moins de temps pour arriver à la vie d'union. Ce temps varie suivant le tempérament spirituel des âmes. Il y a des variétés d'âmes très distinctes, que l'on peut ramener généralement à trois groupes caractérisés par un des trois éléments de la perfection : *la lumière intellectuelle*, l'*affection de charité*, *la pratique des volontés divines*. La croissance de ces divers éléments ne va pas en proportion l'un de l'autre. Suivant le tempérament, l'action de la grâce saisit l'âme par l'un ou l'autre côté, et en

[1] I-2, q. 114, a. 1, c.
[2] I-2, q. 114, a. 3, c.

arrive, ou doit en arriver à perfectionner progressivement les trois. Par là s'explique le retard plus ou moins considérable ou la précocité de l'éveil du don de Sagesse dans les âmes qui s'adonnent sérieusement à la piété.

* * *

Il faut compter d'ailleurs avec la correspondance plus ou moins complète de chaque âme et avec les obstacles extérieurs qui entravent le développement spirituel. Autant de causes qui arrêtent ou avancent la croissance surnaturelle. Cependant, il semble vrai de dire qu'une âme généreuse et bien dirigée arrivera tôt ou tard à la vie dite parfaite, c'est-à-dire celle où la sollicitude principale de l'âme est la vie avec Dieu sous la conduite de l'Esprit-Saint et dans la lumière de Sagesse [1].

* * *

Enfin, lorsque cette vie sera commencée, sa loi s'appliquera toujours, et cette loi, c'est encore l'Esprit-Saint. C'est Lui qui, tenant compte du but qu'Il poursuit et de la correspondance de l'âme, élèvera, abaissera, modifiera de telle ou telle manière la lumière et l'ardeur. Plus que jamais l'âme n'a qu'un devoir : *lui faire place*. Quant à goûter la douceur divine ou à porter le poids de l'aridité, à recevoir des

[1] 2-2, q. 24, a. 9, c. et ad. 3 ; 2-2, q. 1, a. 8, ad. 5.

lumières ou à marcher par l'obscurité, ce n'est pas à l'âme à le décider, mais au Maître en vie divine qui est la Sagesse essentielle et qui désire plus que nous voir cette vie se parfaire en nos âmes.

CHAPITRE CINQUIÈME

Comment se disposer a cette vie avec Dieu et comment ne pas mettre obstacle a son développement

Sommaire : *Ce qu'il faut faire avant d'être introduit dans cette vie. — Conduite à tenir lorsque le sens de Sagesse s'est éveillé dans l'âme. — Quelle est alors la préoccupation principale de l'âme ? — Sur quels points doit porter sa coopération à la grâce. — L'âme ainsi fidèle est transformée de plus en plus en l'image de Notre-Seigneur.*

Puisqu'on peut, puisqu'on doit même se disposer à cette vie supérieure, comment faut-il s'y prendre ?

Les traités ne manquent pas sur ce sujet et leur enseignement se ramène invariablement aux trois points suivants :

1) Affranchir l'âme de toute affection dominatrice, hormis celle de Dieu, et l'établir ainsi dans la pureté et dans la paix ;

2) Favoriser la fréquentation habituelle de Dieu, ou plus précisément de Jésus-Christ, suivant le mode

présentement possible à l'âme et l'attrait donné par la grâce ;

3) Tendre à la constance et à la simplicité affective et intellectuelle de ces relations avec Jésus-Christ.

Si une âme est généreuse, très souvent avant qu'elle ait travaillé longtemps, Dieu lui-même dégage du sensible l'action de sa grâce et introduit dans la vie supérieure [1].

* * *

Dès que « le sens » de Sagesse s'est éveillé dans l'âme, la préoccuaption principale de cette âme change.

Tant que des pensées ayant le mode humain guidaient sa vie spirituelle, ses soucis et ses efforts allaient premièrement à éviter le péché et à pratiquer les différentes vertus requises par son tempérament et sa condition extérieure. Sous l'influence de la Sagesse, un besoin nouveau se manifeste et se place au premier rang : *celui d'être présente à Dieu et à Notre-Seigneur continuellement, de ne pas quitter sa compagnie intime, au milieu même des affaires que lui impose son état.* Dans le premier stade de sa vie, l'âme s'exerçait bien déjà à la présence de Dieu. Elle se redisait que Dieu présent partout l'était aussi pour elle, qu'Il voyait les moindres détails de sa conduite intérieure et extérieure et qu'Il en serait le Juge. Elle cherchait à s'exciter par là à ne rien

[1] S. Jean de la Croix. *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 5.

faire qui ne fut conforme à la volonté divine ou à l'exemple du Maître : c'était là son but. La présence de Dieu était un moyen de perfection vertueuse.

Ce n'est plus cela maintenant. Etre présente à Dieu n'est plus, pour l'âme, un moyen : c'est *le but* même de son travail, et elle ne veut pas vivre ainsi devant Lui pour pratiquer les vertus, mais bien pour jouir de Lui et commencer dès maintenant à ne point se séparer de Lui [1]. Occupation amoureuse de Dieu dans cette lumière supérieure aux conceptions humaines qu'est la sagesse [2], remise intérieure, abandon que l'âme fait d'elle-même à Dieu pour ne plus dépendre que de Lui [3] ; renoncement parfait à soi-même ou résignation parfaite de soi-même à Dieu [4] : quel que soit le nom choisi, c'est une seule et même vie, celle qui, faite de sagesse, de foi et de charité, est l'activité surnaturelle principale, celle qui atteindra au ciel son plein épanouissement.

* * *

En attendant, l'âme doit coopérer à la maintenir et à la développer. Sans doute, Dieu seul met l'âme en possession de plus en plus parfaite de cet élément fondamental de la vie intérieure. Mais encore l'âme doit-elle se conserver disposée. Elle le fait par l'exer-

[1] 2-2, q. 24, a. 9, c. et ad. 3 ; 2-2, q. 180, a. 1, ad. 2, et q. 184, a. 2, c.

[2] Saint Jean de la Croix.

[3] Divers auteurs spirituels.

[4] Bienheureux henri Suso.

cice des vertus morales pratiquées au degré d'excellence que requiert la délicatesse de cette vie intérieure [1]. Dans la lumière simple qui préside à celle-ci, elle possède le pouvoir de juger comme il convient tout ce qui se présente à elle [2]. Si elle est fidèle à ne point troubler cette lumière par une action indiscrète quelconque, l'instinct intérieur lui fait apprécier la convenance ou le péril de telle ou telle activité. Si elle s'est écartée de la vérité intérieure, sa défaillance lui apparaît dès qu'elle revient à cette lumière et celle-ci engendre alors la vraie conversion et la vraie pénitence. . L'âme reprend la volonté de se réserver à Dieu, elle revient à Dieu et à elle-même de l'extérieur qui l'en avait détournée, elle se replonge dans le fond obscur et solitaire d'elle-même, paisible, ou savoureusement ou énergiquement, suivant que Dieu lui donne le goût divin ou la sécheresse. Elle retranche toute occupation ou satisfaction qui est tant soit peu contraire à cette vie intérieure parce qu'elle est superflue, et si les dispositions de la providence, les nécessités de la charité ou de l'obéissance lui imposent un fardeau extérieur, elle porte ce fardeau avec la perfection qu'elle sait exigée de Dieu, en veillant soigneusement toutefois à ce que cette nécessité n'opprime pas et surtout n'étouffe l'étincelle de vie divine qui est son bonheur et sa beauté [3].

[1] 2-2, q. 180, a. 2 ; q. 182, a. 3, c.; q. 181, a. 1, ad 4 et a. 2 ad 2 et a. 4, ad 1.

[2] 2-2, q. 45, a. 3 et q. 60, a. 1, ad 2.

[3] 2-2, q. 182, a. 1, ad 3.

* * *

A mesure que cette vie s'affermit, l'âme présente de plus en plus l'image de Notre-Seigneur. Lui, qui est son Maître, a possédé au plus haut point cette vie de grâce. Son activité humaine a été parfaitement dominée par l'Esprit qu'Il est seul à avoir reçu sans mesure. L'âme l'imitera donc réellement et supérieurement en se laissant posséder par l'Esprit-Saint, qui est l'Esprit du Christ.

Cet Esprit réalisera, en premier lieu, dans l'âme la ressemblance à Jésus-Christ dans ses relations avec Dieu ; l'onction surnaturelle fera d'elle spirituellement un autre Christ et, à l'exemple du Christ, elle s'efforcera de faire toujours ce qui plaît au Père et Dieu prendra en elle ses complaisances.

Il réalisera, en second lieu, la ressemblance de l'âme à Jésus exerçant dans le monde son ministère de grâce. Par son union au Maître, par son attachement filial à l'Église et tout spécialement au Pape qui continue, à travers les siècles l'enseignement et l'autorité de Jésus, cette âme sera une lumière pour le monde. De son fond intime s'échapperont pour ses frères les eaux vives de la grâce, consolation, confort, aide surnaturels. Si quelqu'un a soif, Dieu le mènera à elle, et comme Jésus, libre de tous pour être mieux livré à tous, elle donnera généreusement ce qu'elle-même a reçu pour rien.

Il réalisera, en troisième lieu, la ressemblance à Jésus-Christ crucifié. Dans la mesure que Dieu aura

fixée, l'Esprit saura l'unir aux souffrances rédemptrices.

Au terme de la transformation, l'âme revit l'état de S. Paul, l'état de vie des parfaits membres du Christ : « J'ai été crucifié avec le Christ, et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » [1].

* * *

Qui ne voudrait, par la fidélité aux inspirations du don de Sagesse, être transformé en Celui qui est la Sagesse du Père !

O âme chrétienne, dites avec sainte Thérèse : « Donnez-moi, Seigneur, la sagesse céleste afin que j'apprenne à vous chercher et à vous trouver, à vous goûter et à vous aimer par-dessus tout et à ne compter tout le reste que pour ce qu'il est selon l'ordre de votre sagesse » [2].

Et maintenant, celui qui trace ces lignes fait à celui qui les lira la prière que sainte Hildegarde faisait à ceux qui auprès d'elle cherchaient conseil : « O toi qui cherches mes paroles avec tous ceux qui, dans le Seigneur, désirent les entendre priez pour moi afin que je persévère dans le service de Dieu ! »

[1] GALATES, 2, 19-20.
[2] *Chemin de la Perfection*, c. XVI.

APPENDICES

I. — Choix du Directeur.

Vous connaissez l'avis de S. Jean de la Croix : « Sur la question du directeur, il est grandement nécessaire à l'âme qui ne veut pas reculer mais avancer au service de Dieu, d'examiner avec la plus scrupuleuse attention entre les mains de qui elle s'abandonne ». (*Vive Flamme*. 3e str., Vers 3 § 4).

Que doit donc examiner cette âme pour avoir la certitude morale que sa confiance ne sera pas trompée ?

* * *

Il faut d'abord que le guide connaisse exactement *le terme du chemin* vers lequel l'âme est conduite, autrement comment conseillera-t-il ? — Or, ce terme est la liaison aussi parfaite que possible de l'activité de l'âme, pensée, volonté, affection, à l'activité de Dieu et du Christ. Il ne faut pas se contenter qu'il fasse rechercher une conformité à la volonté divine dans l'objet certain ou probable de cette volonté. Il faut qu'il connaisse la nécessité de se conformer intérieurement, vitalement, à la force directrice de

cette volonté divine. S'il ne sait pas que l'on doit être ainsi dépendant intérieurement du Christ et s'il ne cherche pas lui-même à vivre dans cette dépendance, il ne sait pas où l'on doit aller dans la vie spirituelle. Qu'on ne se confie pas à lui pour l'essentiel... La manière de se rendre compte s'il le sait est de l'interroger humblement sur ce que requiert la perfection. S'il ne fait pas une réponse équivalente à celle-ci : la parfaite fidélité à Dieu dans la dépendance du mouvement de Dieu, il est permis d'être prudent et réservé.

* * *

Il faut ensuite savoir s'il est assez instruit de *la variété des phénomènes* qui peuvent se produire dans la marche vers le terme, de leur valeur positive ou négative pour le succès de l'entreprise, de la conduite à tenir au milieu de ces phénomènes. Quelqu'un qui ne connaît rien de la doctrine de S. Jean de la Croix doit être tenu pour suspect. Il s'égarera et égarera à propos de ce qui peut se passer d'extraordinaire. S'il ne sait pas discerner les variétés arides, savoureuses, crucifiantes de l'action divine, il ne saura pas rassurer l'âme. « Je ne sais comment vous faites pour savoir si bien ce qui se passe en moi, disait un pénitent à son directeur. — Ce n'est pas difficile cependant, répondit celui-ci : il suffit d'avoir fait le chemin ».

* * *

Comment discerne-t-on cette science chez le guide ? — Par la pénétration qu'il manifeste de nos dispositions ; il sait nous raconter à nous-même sur quelques indications que nous lui livrons... Il n'est pas nécessaire qu'il connaisse par lui-même tous les phénomènes de ce chemin, pourvu qu'il ait le discernement de l'essentiel, à savoir : *la voie obscure*. Il faut ici se défier de quelqu'un qui prétendrait suffire à toutes les situations d'une âme et ne voudrait pas lui faciliter la communication avec d'autres guides expérimentés. Si le Christ établit un lien principal entre tel guide et telle âme, il s'en faut qu'Il le rende exclusif. Le lien principal peut varier d'ailleurs avec le temps et les circonstances.

* * *

Il faut enfin que le guide sache comment on se conduit avec les âmes. *Le guide n'est pas moteur.* Il n'y a que deux moteurs dans l'âme : le Saint-Esprit et la volonté de l'âme. Il faut laisser aux deux leur commandement. Comment agit le guide ? par contrôle, conseil, suggestion. Il n'ordonne pas et ne dit pas : « *Je veux* » bien qu'il puisse dire : « *il faut* », exprimant alors une nécessité de la vie spirituelle. Son rôle est d'aider à dégager dans l'âme l'action de l'Esprit. La prétendue fermeté des exigeants d'obéissance au commandement humain « favorise le développement de quelqu'une des mille formes de la

paresse spirituelle et fournit en secret un aliment à l'amour-propre. Nous aimons à croire que nous sommes obéissants et à sentir qu'on nous gouverne. Nous trouvons je ne sais quel plaisir à vivre au milieu d'une administration spirituelle en permanence. Nous jetons sur notre directeur des choses que nous ne pouvons jeter que sur Dieu ; nous oublions le caractère immédiat de Dieu » (P. FABER, *Progrès de l'âme*, p. 349. Paris 1864).

* * *

Dans son dévouement, le guide doit être à égale distance d'une affection trop douce et d'une austérité trop forte. Il faut que l'âme puisse s'ouvrir en toute confiance, facilité et liberté, et que d'autre part elle ne se blesse pas dangereusement à propos de celui qui doit aider à sa vie.

* * *

Vous garderez mémoire de ces indications et au cours de votre vie vous les utiliserez.

Souvenez-vous toujours que vous n'appartenez qu'à un seul, le Christ ; et que toute autre âme chrétienne, qui peut vous être utile, est votre servante en Lui.

II. — Les premiers pas dans la vie intérieure.

Je vous ai promis quelques conseils pour orienter votre marche dans le renouveau de vie surnaturelle que vous offre la grâce de Jésus. Les voici : puisse le Bon Maître pour ses intérêts et les vôtres nous aider tous deux, moi à dire, vous à réaliser.

* * *

Vous m'avez fait part de votre grand désir de perfection.

La perfection, c'est là le but de toute vie chrétienne. « Soyez parfaits, nous a dit Jésus, comme votre Père céleste est parfait ». De quoi est donc faite la perfection ?

D'emblée, nous saisissons qu'elle va contenir la pratique des diverses vertus dons nous avons entendu parler et qui se ramènent toutes d'une façon et d'une autre aux quatre vertus cardinales, prudence, justice, force, tempérance ; et tout spécialement la pratique des vertus que réclament notre tempérament particulier d'âme, les devoirs de notre état ou de notre situation, les occasions où nous avons été et où nous sommes et ce qu'elles ont provoqué en nous.

Si, d'autre part, nous interrogeons à ce sujet les maîtres théologiens, ils nous disent que la perfection consiste essentiellement dans la charité, donc dans la vie d'amitié, la vie de société affectueuse avec Dieu et son Christ, avec tous les membres du Christ par extension. Et nous comprenons immédiatement que c'est vrai, si nous considérons que le but à viser en cette vie c'est le Paradis, et que le Paradis c'est la vie avec Dieu dans sa plénitude. La perfection de cette terre consiste par suite à se rapprocher de notre future condition de vie, à l'ébaucher et à la préparer ici-bas autant qu'il est possible, à faire dès maintenant dans la conviction des réalités divines que Jésus-Christ nous a dévoilées et dans les ombres de la foi, l'apprentissage de la vie céleste et éternelle.

Deux éléments composent donc cette perfection : une vie de société affectueuse avec Dieu ou Jésus et la pratique des vertus morales.

Immédiatement nous voyons le rapport de ces deux éléments : le premier est le principal, l'essentiel ; mais l'autre, s'il vient en seconde ligne, est cependant absolument nécessaire : c'est lui qui nous adapte au monde de Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, c'est lui qui met en nous les « mœurs divines » et fait que nous ne sommes pas en désaccord avec les habitudes de la maison.

Faudra-t-il rechercher, l'un avant l'autre, l'un plus que l'autre ?

Il n'est pas difficile de voir qu'il faut les rechercher

tous les deux et le second pour la possibilité et la facilité du premier, mais que l'attention de l'âme se portera davantage parfois sur celui-ci, parfois sur celui-là. Cependant il arrivera un moment où le premier prendra une intensité plus grande accompagnée d'une efficacité particulière pour la réalisation du second.

* * *

De cette vie parfaite, Jésus nous a donné la somme, l'agent excitateur, le modèle réduit, le programme, dans le Sacrement parfait de la vie chrétienne : l'Eucharistie, ce repas-sacrifice où nous sommes avec Lui parfaitement, puisque nous y agissons par Lui et l'y recevons ; où nous apprenons à vivre de Lui, en Lui, avec Lui et tous ses membres ; où Il a placé le remède unique de nos faiblesses, la source de toute sainteté, les énergies de toutes les vertus.

C'est par ce sacrement que les plus petites âmes apprennent à vivre avec Jésus ; c'est en Lui qu'elles puisent la force de tous les progrès nécessaires ; c'est lui dont le souvenir est le plus sûr moyen d'arriver rapidement à la vie parfaite constante, qui, selon l'expression de l'Église, n'est rien autre qu'une constante participation du mystère sacré de la charité.

Vous comprenez maintenant pourquoi l'Église recommande tant l'usage de ce Sacrement ; pourquoi les Saints en ont toujours été avides. Il est, dans la pensée même du Christ, l'école divine de la sainteté.

* * *

Mais pour que la communion à Jésus-Christ puisse envahir la vie, il est nécessaire de l'exercer aussi en dehors de la participation sacramentelle au Corps du Christ, et cet exercice est précisément ce que l'on désigne par le nom d'*oraison*.

Le lien de l'oraison avec la communion sacramentelle doit être bien remarqué : elle en est le prolongement dans l'existence entière, soit que l'on entende par oraison l'occupation exclusive à la prière mentale pendant un temps déterminé, soit que l'on entende sous ce nom l'habitude de veille avec le Sauveur et d'activité sous son influence et sa direction. L'exercice spécial qu'on en fait concourt à procurer le même résultat que le Sacrement : l'établissement dans notre vie intérieure de la société affectueuse avec Dieu ou Jésus-Christ et l'obtention des vertus nécessaires, en somme la vie parfaite.

Vous vous rendez maintenant compte qu'on n'en peut exagérer l'importance dans la vie surnaturelle.

* * *

De cette nature de l'oraison va se dégager la conduite à suivre dans son exercice. On doit y rechercher l'un et l'autre élément de la perfection, mais dans une proportion mesurée par leur importance respective et variable suivant les époques de la vie surnaturelle et les besoins de l'âme.

Le fond de cet exercice devra donc toujours être le souci de la présence divine et de la subordination de toute notre activité à la grâce ou activité divine. La forme, celle de l'entretien, de la conversation, même réduite à une attention silencieuse.

Ce ne doit jamais être une étude spéculative, une espèce de composition littéraire mentale. Si même nous nous aidons d'un texte écrit, nous devons en faire la lecture comme en présence de Jésus et sous sa direction, laissant à la lumière intérieure, le doigt de Dieu, le soin de souligner tel passage, de le mettre en relief devant l'âme attentive.

Comment aider dans les débuts à maintenir cette présence à Dieu et à Jésus ? Se souvenir par exemple de la communion récente : le Corps du Christ était en nous, son influence s'exerçait plus sensible sur les puissances de l'âme, le recueillement de ces puissances autour de l'objet divin était ainsi facilité ; ramenons par le souvenir ces dispositions, nous rappelant que l'action spirituelle exercée alors sur nous par Jésus n'est pas restreinte au moment de la communion, mais qu'elle est de tous les instants et saisit pour les vivifier le fond de toutes nos puissances d'âme. Avons-nous besoin d'un appui extérieur du souvenir ? prenons en main un crucifix et rappelons-nous que Celui qu'il représente agit en nous. D'autres auront d'autres moyens : pourvu que le but soit atteint, tout moyen est bon.

De qui, de quoi s'occuper en présence de Jésus ? De Lui, de nous. De Lui dans sa personne, ses per-

fections, ses mystères. De nous : de tout ce que réclame en nous l'exécution de ses volontés et l'union à la force aimante dont Il nous tient enveloppés.

Si un mystère de la vie ou de la mort de Jésus, si un aspect de sa personne divine vous frappe davantage, vous prend plus facilement et profondément, ne vous souciez pas de chercher ailleurs. L'important est de créer par quelque moyen que ce soit l'habitude de relations immédiates entre Lui et vous.

Si une facilité d'entretien affectueux vous est donnée à telle occasion, sur tel sujet, profitez-en.

Si une facilité de présence affectueuse et silencieuse vous est accordée, jouissez-en.

Si rien n'est facile et que l'âme penche au dehors, servez-vous d'un livre aimé. Lisez lentement et comme il est dit plus haut.

Si l'esprit s'égare en distractions, ramenez-le bellement et doucement à Notre-Seigneur et fixez l'imagination autant que vous le pourrez par les moyens cités : lecture, crucifix, prière vocale lentement récitée. — Ne vous troublez jamais de la fréquence de telles misères, ne vous en désolez pas trop longtemps, mais dès que vous avez repris direction intérieure vers Jésus, gardez-vous occupée de Lui.

Lorsqu'il faut cesser l'exercice, quel qu'ait été le succès, conservez deux volontés : 1° celle de renouveler fréquemment et d'un trait rapide l'orientation de l'âme vers le Maître : oraisons jaculatoires, offrandes, communions spirituelles, simples regards d'âme ; 2° celle de pratiquer le point de vertu qui vous a été

demandé ; et dans la suite faites de votre mieux sans jamais vous lasser de recommencer.

Remarquez bien ceci : vous ne serez pas longtemps, après les doux permiers temps de la piété, à entrer dans une période de sécheresse sensible intérieure. Il ne faudra ni vous étonner, ni vous laisser tenter de découragement, mais continuer volontairement ce que vous avez commencé, car de cette sécheresse doit sortir un grand bien.

Courage, pour la persévérance. Un jour vous chanterez à Jésus le chant de louange et d'amour que lançait vers Lui le Bienheureux Suso : « O Sagesse Eternelle, je vous ai aimée, Vous, le bonheur et la beauté de mon âme, par-dessus tous les bonheurs et par-dessus toutes les beautés, parce qu'en Vous j'ai trouvé la félicité, j'ai possédé tout bien en Vous. par Vous et avec Vous ».

III. — Fragment sur l'Oraison d'union.

I

Sa nature.

Entre le Christ et l'âme épouse, c'est une union des plus étroites : « Celui qui s'unit au Seigneur, dit S. Paul, ne fait qu'un même esprit avec Lui ». Quand la marche du jour vient mêler les splendeurs du soleil à la clarté des étoiles, celles-ci s'effacent et disparaissent pour ainsi dire dans l'éblouissant éclat de l'astre roi. Ainsi en est-il de l'âme épouse et de Dieu. Il s'établit entre eux une si parfaite communication que la nature humaine et la nature divine, tout en conservant leur être propre, semblent néanmoins se confondre l'une et l'autre en Dieu, réalisant déjà en partie ce qui se produira dans l'autre vie. — « Quelle est celle-ci, — dit de l'Épouse, le Cantique, — qui monte du désert appuyée sur son Bien-Aimé? » — C'est bien sur le Christ même, et par Lui, sur Dieu, que l'âme est désormais fondée, et de cette union profonde à Dieu rejaillissent, dans sa vie, des perfections admirables.

C'est une connaissance toute particulière du Seigneur. Sans doute ce n'est que dans les degrés les

plus élevés de cette union, à ce sommet de la vie spirituelle qui porte justement le nom de mariage spirituel, que les mystères de l'au-delà commencent à s'ouvrir au regard de l'âme dans une foi toute illustrée de sagesse. Mais avant même d'arriver à ces hauteurs, une connaissance vivante du Christ lui est donnée. Ce n'est plus seulement la mémoire de ce qui a rempli la vie du Seigneur sur terre, l'imagination des événements de son existence ; ce n'est plus l'acte de foi presque verbal, en apparence, à sa présence au Sacrement de l'autel ou dans l'intime de l'âme ; c'est cette lumière du cœur dont parle S. Paul ; la lumière de sagesse qui révèle la connaissance du Seigneur présent à l'âme qu'Il vivifie surnaturellement et en laquelle Il produit dans l'obscurité de la Foi ces opérations de grâce qui la conforment à la divinité sainte. Pour l'âme épouse, la parole du Christ : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père et je l'aimerai et je me manifesterai à Lui », devient une douce expérience.

* * *

Cette connaissance du Seigneur va principalement à satisfaire aux exigences de l'amour. Certainement Dieu éclaire l'âme sur ses grandeurs, sur ses infinies perfections, sur les abîmes de sagesse et de puissance que révèle son essence, mais Il lui donne surtout la connaissance de ce qui doit rendre solide, constante et parfaite cette demeure du Christ en son épouse. Et c'est un sens très délicat des idées et des goûts du

Seigneur, de ses manières de voir et de sentir qu'Il éveille en elle. Le charme de la société amicale n'est-il pas suspendu à cette science pratique de l'ami vivant avec nous, qui nous fait connaître et éviter d'instinct ce qui pourrait le peiner, trouver au contraire ce qui lui convient et lui fait plaisir. C'est surtout cette science que possède l'âme épouse. Elle sait comment elle plaira au Seigneur, elle sait s'harmoniser avec Lui, entrer dans ses sentiments et y entrer exactement selon ce qu'attend d'elle le Sauveur.

* * *

Le Christ est devenu *le centre* de cette âme et tout en elle gravite autour de Lui, converge vers Lui, va à Lui d'une tendance naturelle. Etant l'Amour même de l'âme, Jésus est le poids qui l'entraîne. Tandis que des pensées multiples distraient, c'est-à-dire écartèlent les âmes encore humaines, l'esprit de l'âme-épouse est tout recueilli. L'Esprit de son Epoux qui est un esprit immobile, la tient toute ramassée en elle-même et concentrée sans effort. Cependant elle n'est point ramassée sur elle-même ; elle n'est à elle-même que pour être plus entièrement livrée. « La propriété de l'amour parfait n'est-elle pas de ne jamais s'occuper de lui-même, de ne rien vouloir pour lui-même, de ne rien réserver, de ne rien s'attribuer, mais de donner tout à celui qu'il aime ». (S. JEAN DE LA CROIX. *Cantique Spirituel.* Strophe 38).

— Ainsi toutes les tendances de l'âme ont-elles le même centre que ses pensées. Elle ne dérobe rien à l'Epoux, elle ne cherche rien hors du Christ ; tout la ramène au Christ et si son mouvement la porte parfois vers d'autres objets, ce mouvement passe d'abord par le Christ. (1)

II.

Son excellence.

Il faut entretenir en nous *ce très fort désir d'union avec le Seigneur*, car c'est elle qui fournit la vraie

(1) Faire du Christ *le centre* de nos pensées et de notre cœur c'est bien là l'effet du don de Sagesse exerçant pleinement son influence dans l'oraison d'union. « Voir tous les êtres dériver de Dieu et remonter à Dieu ; ne juger d'un point de l'espace et du temps que dans son rapport nécessaire avec Dieu ; considérer les éléments de la création, les petits comme les grands, matière et esprit, comme dépendants de cette intelligence créatrice d'où sort tout bien, où tout retourne comme au Souverain Bien ; ne plus voir dans l'immensité de l'univers qu'un point d'horizon qui centralise toute perspective ; cela jusqu'à être épris d'admiration, de jubilation de ce que cet unique Souverain Bien occupe le centre du monde, jusqu'à être ravi de cette seule parole du dernier chapitre des Écritures « Je suis l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier, le principe et la fin » ; voir de même Dieu au centre de l'âme comme le grand objet auquel doivent se rapporter et subordonner tous les courants d'idées, d'impressions, de sentiments, de vertus qui tourbillonnent dans ce monde intérieur que nous sommes, et trouver une douceur infinie, un apaisement de tout l'être en ce bienheureux sommet : voilà quelque chose de ce qu'est le don de Sagesse, grâce auquel l'on trouve la fixité au sein de l'abîme mouvant des choses. » Mgr. Paulot. *L'Esprit de Sagesse*. 192.

connaissance du Seigneur, celle qui vient de l'amour et se tourne naturellement en amour et en fidélité. C'est la seule qui vaille vraiment pour la vie éternelle, car c'est la seule qui dérive directement de Dieu qui est Lumière, mais Lumière faisant naître l'amour. C'est cette vérité que le 3me chap. du Ier Livre de l'Imitation demande que l'on cherche par dessus tout.

* * *

Qui dira la possession mutuelle de l'âme et du Christ ? Ils jouissent l'un de l'autre dans la hauteur de l'esprit, dans l'ardente solitude du cœur, dans la solitude où est entrée l'âme et où son Bien-Aimé l'a conduite. Sur la volonté de l'âme, Jésus exerce son pouvoir de Roi et Il l'augmente tous les jours. L'aspiration de l'âme est faite des demandes du *Pater* : « Que votre règne arrive, que votre volonté soit faite ! ». — et cette volonté est accomplie par elle, non seulement dans la fidélité à ce qu'elle demande, mais encore dans la dépendance intérieure qu'elle inclut.

Du coup l'âme réalise la destinée de l'Epouse. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » avait dit Dieu au commencement, « je lui ferai une aide semblable à lui ». — Le Christ fait de cette âme qui lui est livrée son aide et l'unit à sa fonction. C'est elle qui compensera, selon la mesure qui lui sera demandée, ce que les pécheurs refusent au Seigneur, et

Celui-ci ne dédaignera pas d'aller, pour parler humainement, se consoler en elle des outrages et des ingratitudes du monde. C'est elle qui réparera, collaborant par ses souffrances et ses travaux à la Rédemption des hommes, devenant, en union avec le Christ, salut de rédemption, odeur de vie pour de pauvres âmes. C'est elle qui, à son rang et à sa mesure, quelle que soit sa vocation d'état, donnera des âmes à Jésus-Christ, ouvrant le Paradis de la gloire à plusieurs de ses frères,devenant ainsi spirituellement féconde.

IV. — Symbolisme mystique du tableau de la Communion du Chartreux.

Le tableau « La Communion » dont nous reproduisons ci dessous le commentaire du P. Yves est dû au célèbre peintre Michel, de l'École française.

Exécuté en 1866, *ce tableau a été photographié au musée de Luxembourg par la Maison Braûn et C*[ie] *qui en a donné une reproduction artistique très appréciée et très répandue.*

Notre-Seigneur y est représenté se penchant vers un Chartreux agenouillé, le soutenant de la main droite, tandis que sa main gauche tient la patène. Une draperie sombre, dans le fond, met en lumière le Christ et le Religieux ; point d'autres détails dans ce tableau trés sobre qu'un cierge et quelques fleurs jetées à terre.

Le tableau « La Communion » exprime à peu près parfaitement l'état intérieur que doit garder, autant que la faiblesse humaine le permet, l'âme pleinement dévouée à Dieu. Le peintre a choisi dans la vie de cette âme, le moment de la communion sacramentelle. Cette communion sacramentelle, en effet, « signifie » la communion intime de la grâce (les sacrements sont des signes) en même temps qu'elle la produit. Elle est donc, à bon droit, « significative » de toute vie d'union avec Jésus-Christ.

Le Maître se penche vers le serviteur. Sa droite soutient et soulève le serviteur vers Lui. La main est placée derrière le cœur. De cette main divine s'échappe le flux de la charité qui, traversant le cœur du serviteur, l'entraîne vers le Maître et l'attache à Lui étroitement : c'est la grâce de l'amour sortant de Dieu, pour ramener à Lui.

D'autre part, tout l'être du serviteur monte vers le Maître. Remarquez les lignes des membres et de l'habit. Les mains jointes avec force témoignent de la puissante ascension intérieure. La tête est rejetée en arrière. Le cerveau semble en dehors du mouvement qui mène à Dieu. Dans cette union en effet, l'organe dont l'exercice est nécessaire à la pensée proprement humaine n'intervient presque pas, parce que l'intelligence est alors à peu près dépouillée du mode humain dans la connaissance de Dieu.

Le visage du serviteur est caché par le visage du Maître : c'est en effet, une participation de la Sagesse divine qui guide alors vers Dieu et cette lumière de Sagesse met le regard humain dans l'obscurité.

Ainsi donc, dans la vie d'union au Maître, c'est par « la nuit qu'opère en l'âme la face de Jésus » que cette âme doit se guider « ne regardant rien » (S. Jean de la Croix). C'est la charité dominatrice de Jésus qui doit la conduire et la soutenir, aussi bien dans la vie ordinaire que dans la prière. Qu'elle se laisse conduire ainsi ! Le Maître la fera passer par la voie du renoncement complet à toutes choses et à elle même. Mais c'est là le chemin qui mène à la Vie et à l'Union divine.

Le serviteur est agenouillé. L'âme possédée par la sagesse est dans son fond intime toujours à genoux et immobile, car « son opération essentielle est vraiment une quiétude », pleine d'adoration et de reconnaissance.

L'âme, pour vivre ainsi, doit être solitaire et pure : le serviteur est un Chartreux au blanc vêtement. Elle se consume pour Dieu et devant lui comme le cierge à la flamme tranquille.

Les fleurs de ce monde gisent à terre. Le serviteur ne les repousse même pas : elles ne comptent plus dans ses pensées et ses affections.

* * *

Il a été dit : « exprime à peu près parfaitement... » Une chose manque dans le tableau : la Croix de Jésus. Et c'est pourquoi il est imparfait.

Seul, en effet, le Crucifix exprime complètement tout ce qui doit entrer dans la vie de perfection. Seul, il est le vrai « livre de Vie » contenant la leçon sur le « double abîme » : 1° L'abîme d'En-Haut, l'abîme de Dieu, engloutissant l'âme dans sa béatitude : abîme qu'a toujours habité l'âme bienheureuse de Jésus, même durant sa Passion ; abîme où son amour veut introduire ses serviteurs et où Il commence dans l'état décrit plus haut, à les faire entrer.

2° L'abîme d'en-bas, le péché de la créature, donc nos péchés, *humus* où a poussé l'arbre de la Croix et d'où il a tiré la sève amère qui a produit les souffrances et les plaies de Jésus.

Entre ces deux abîmes, l'un duquel partent, l'autre auquel doivent arriver les âmes, est placée la voie : l'Homme déchiré et crucifié, l'Homme de l'Opprobre, de la Douleur, de la Pauvreté, de la Solitude. Quiconque veut parvenir au « *consummatum est* » de la suprême béatitude, ne doit pas oublier le « *consummatum est* » causé par le péché, et puisqu'il y a eu sa part, accepter le « *consummatum est* » de sa propre passion dans l'opprobre, la douleur, la pauvreté, la solitude.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

I. Le théologien mystique. — 1-68.

Comment le P. Yves fut amené à parler de théologie mystique. — Sa définition de la Mystique. — La solution qu'il donne aux principaux problèmes de la Mystique. — La connaissance mystique n'est pas une grâce miraculeuse. — Différence de l'ascétique et de la mystique. — Les phases de la vie mystique. — Quand commence la contemplation mystique ? — Les plus hauts sommets de l'union mystique sont-ils accessibles aux âmes de bonne volonté et peut-on les désirer ? — Doit-on passer par toutes les phases décrites par sainte Thérèse ? — Rôle des dons du Saint-Esprit dans l'ascension mystique de l'âme. — Les dons de la contemplation. — Nature et rôle du don de Sagesse. — Les points principaux de l'enseignement du P. Yves sur le don de Sagesse.

II. Le Directeur spirituel. — 68-121.

La direction des débutants. — La communion fréquente et l'oraison. — La pratique des vertus et le règlement de vie. — Le choix des lectures.

La direction des âmes contemplatives. — Sécurité de l'oraison de foi. — Les lectures conseillées aux âmes plus avancées. — Les deux grands principes de la direction des âmes mystiques. — Ce que le P. Yves exigeait d'elles : oraison prolongée et docilité intérieure au mouvement divin. — Son insistance à recommander la mortification complète, particulièrement celle du cœur. — Son enseignement conforme à celui de S. François d'Assise et de S. Jean de la Croix.

Les épreuves de la vie mystique. — Comment le Père Yves

encourageait et consolait les âmes ainsi éprouvées. — L'aspect spécial de la direction du P. Yves. — L'importance qu'il donnait à la docilité aux touches du Saint-Esprit. — Comment il insistait pratiquement sur le don de Sagesse. — N'aurait-il pas exagéré sur ce point ? — Son culte pour la Divine Sagesse et pour la T. Sainte Vierge, Siège de la Sagesse. — Conclusion : la physionomie spirituelle du Père Yves.

Le Don de Sagesse dans la contemplation mystique.

PROLOGUE. — *But de cette étude.* — 123-125.

CHAPITRE PREMIER. — *Notions préliminaires.* — 127-139.

La fin surnaturelle de l'homme. — La gloire et la grâce. — L'élévation surnaturelle de notre intelligence et de notre volonté. — Les vertus théologales. — Les dons du Saint-Esprit. — La connaissance ou théologie mystique requiert la foi théologale, la charité et les dons intellectuels du Saint-Esprit.

CHAPITRE DEUXIÈME. — *Le don de Sagesse et la connaissance mystique.* — 139-156.

La connaissance mystique comprend un élément intellectuel et affectif. — Les dons d'intelligence et de science ne sont pas formellement les dons de la connaissance mystique. — Ce rôle appartient en propre au don de Sagesse. — Enseignement de S. Thomas sur ce point. — Analogies entre l'estimative et le don de Sagesse. — La connaissance mystique peut être appelée un sens estimatif surnaturel. — Judicieuses observations du R. P. Poulain.

CHAPITRE TROISIÈME. — *L'objet du don de Sagesse.* — 156-166.

Objet matériel. — Son universalité. — Objet formel. — Sous quel rapport le don de Sagesse fait-il envisager Dieu, l'âme, les créatures ?

CHAPITRE QUATRIÈME. — *L'acte du don de sagesse.* — 166-186.

Sa relation avec les idées et les images. — Sa nature intime : un jugement estimatif, très simple, malgré la dualité de son

objet. — Jugement qui perfectionne notre liberté et n'inclut pas un retour égoïste sur nous-mêmes. — Rapports de l'acte du don de Sagesse avec la charité habituelle et actuelle.

CHAPITRE CINQUIÈME. — *Le don de sagesse et les différentes phases de la vie mystique.* — 186-199.

Classification des phases de la vie mystique. — Le rôle du don de sagesse dans la contemplation obscure. — Dans la touche d'union. — Dans l'union transformante.

CHAPITRE SIXIÈME. — *Examen d'opinions diverses concernant le don de sagesse.* — 200-244.

Les anciens : S. Bonaventure — Duns Scot — Gerson — S. Bernardin de Sienne — Denys-le-Chartreux — Les modernes : — Le P. Ludovic de Besse — l'abbé Saudreau, — le R. P. Poulain.

Le Don de Sagesse dans la vie d'union avec Dieu.

CHAPITRE PREMIER. — *La sublimité de notre fin dernière.* — 247.-250

La fin de l'homme et sa perfection, même sur cette terre, c'est essentiellement la vie de société immédiate avec Dieu.

CHAPITRE DEUXIÈME. — *Comment se réalise ici-bas cette vie de société immédiate avec Dieu.* — 251-256.

Cette vie de société se réalise par la charité. — Nous en avons la connaissance par la foi, par les énoncés dogmatiques et théologiques, par la lumière des dons d'intelligence et de sagesse.

CHAPITRE TROISIÈME. — *Le rôle capital du don de Sagesse dans sa vie de société avec Dieu.* — 256-262.

Le don de Sagesse nous aide plus parfaitement à connaître cette vie d'intimité avec Dieu, car, 1° il est comme un « sens d'estime » de Dieu et du divin ; 2° il nous fait goûter l'opération même du Dieu nous communiquant la grâce de charité actuelle ; 3° il fait grandir en nous la vie d'intimité avec Dieu.

Chapitre quatrième. — *Possibilité pour toute âme généreuse d'arriver dès ici-bas, à cette vie de société avec Dieu.* — 262-267.

L'affirmation de la Tradition. — Réponse à quelques objections. — L'exercice du don de Sagesse ne sort pas de la grâce ordinaire. — Pouvons-nous mériter cette vie d'union avec Dieu ? — Sa merveilleuse variété et ses progrès. —

Chapitre cinquième. — *Comment se disposer à cette vie avec Dieu et comment ne pas mettre obstacle à son développement.* — 268-273.

Ce qu'il faut faire avant d'être introduit dans cette vie. — Conduite à tenir lorsque le sens de la sagesse s'est éveillé dans l'âme. — Quelle est alors la préoccupation principale de l'âme ? — Sur quels points doit porter sa coopération à la grâce. — L'âme ainsi fidèle est transformée de plus en plus en l'image de Notre-Seigneur.

Appendices.

I *Choix du directeur.* 273-277.

II *Les premiers pas dans la vie intérieure.* 278-284.

III *Fragment sur l'oraison d'union.* 285-290.

IV *Symbolisme mystique du tableau* : « *La communion* ». 291-294.

O SAPIENTIA, QUAE EX ORE ALTISSIMI PRODIISTI, ATTINGENS A FINE USQUE AD FINEM, FORTITER SUAVITERQUE DISPONENS OMNIA : VENI AD DOCENDUM NOS VIAM PRUDENTIÆ.

(Antiphona Major die 17 Decembris.)

TABLE ANALYTIQUE

Abandon.
Comment intreprêter la doctrine de l'abandon à Dieu 105
Abîme.
Le double abîme. 293-294.
Actes des vertus théologales.
Leur nécessité dans la vie mystique. 25, 105, 133.
Affections.
Mortification des affections sensibles. 89-92.
Ames mystiques.
Y en a-t-il beaucoup ? 36, 37, 262-267.
Amour des créatures.
Ne peut être parfait sans le détachement de ces créatures 94, 95.
Amour mystique.
N'est autre que la charité. 136— Est-il toujours proportionné à la connaissance ? 218-222.
Apostolat.
Doit avoir sa source dans la vie intérieure. 86.
Appel à la contemplation.
Eloigné et prochain, inefficace et efficace. 35, 37.
Aridités spirituelles.
Leur utilité. 99.
Ascétique et mystique.
Leur différence. 22, 24, 30, 31

Beautés de la nature.
Pour les goûter pleinement, il faut en être détaché, 94, 95
Béatitudes évangéliques.
Leurs rapports avec les dons du Saint-Esprit. 55.

Carmel.
La mystique du Carmel et la mystique franciscaine, 96.
Charité.
Ses rapports avec le don de sagesse, 183-185.
— Charité et connaissance mystique, 218-222.
Cœur.
Absolue nécessité de la mortification du cœur, 90-92.
Colonnes.
Les sept colonnes du temple de la sagesse, 205.
Commençants.
La direction des commençants, 68-77. 278-284.
Communion fréquente.
Principe de la vie intérieure. 69. 280.

Conformité à la Volonté divine.
Les deux aspects de la conformité à la volonté divine, 249.
Connaissance et amour de Dieu
Leurs rapports, 220-222.
— Ici-bas l'amour de Dieu est supérieur à la connaissance, 218.
Connaissance mystique.
Dépend formellement du don de sagesse, 139.
Conseil (Don de), 55.
Consentement libre de l'âme.
Toujours requis, même dans les états mystiques les plus sublimes, 148, 175-177.
Contact de substance à substance entre Dieu et l'âme. — N'explique pas la connaissance mystique, 235-238.
Contemplation mystique.
— Ses deux éléments, 17, 18.
— Elle rentre dans l'ordre normal de l'état de grâce, 21-24.
— Au sens strict, la contemplation est infuse, 33.
— En quel sens peut-on parler de contemplation acquise, 34
— Degrés de contemplation, 28, 29.
— On peut ditinguer entre contemplation mystique et vie mystique, 23.
Coopération de l'âme.
Nécessaire dans la vie mystique, 105, 148, 270.
Crainte de Dieu (Don de), 55.
Croix.
Nécessité des croix pour le progrès de l'âme, 97.
Croissance dans la vie mystique
Ses conditions, 40-41.
Crucifix.
Symbolisme mystique du Crucifix, 293 — Le Crucifix est le livre ouvert de la divine sagesse, 206-208.

Degrés du don de sagesse, 229-231
Demeures du Château de l'âme.
28, 45-49.
Désir de la contemplation.
Est légitime, 40, 41.
Directeur spirituel.
Rôle et responsabilité, 9, 74, 274-277.
Direction des âmes.
Méthode du P. Yves dans la direction, 68-121.
Docilité intérieure au mouvement divin.
Point capital dans la vie spirituelle, 86, 87.
Dons du Saint-Esprit.
— Définition, 54.
— Nombre, 55.
— Leurs rapports avec les vertus théologales, morales, avec les béatitudes, 56.
— Leur rôle dans la contemplation, 57, 58, 135, 136.

Ecole dominicaine et franciscaine, 25, 26, 218.
Ecriture sainte.
Lecture de l'Ecriture Sainte, 75.

Eglise.
La soumission à l'Eglise est une condition essentielle de la vie mystique, 137, 138.
Eléments de la vie mystique, 17, 18, 84, 139, 140.
Embrasement de la volonté.
Ses rapports avec la lumière de l'intelligence, 220-222.
Epreuves mystiques.
Leur utilité, 101, 108.
— Conduite à tenir dans ces épreuves, 104.
Espérance.
S'allie très bien avec le pur amour de Dieu, 177-179.
Esprit-Saint.
Son œuvre dans les âmes, 53-56.
Esthétique.
Rapports du sens esthétique et du don de Sagesse.
Estimative.
— Définition, 148.
— Analogie avec le don de sagesse, 59, 60, 148-154.
Etude de la Mystique.
Nécessaire au prêtre, 9.
Eucharistie.
Ecole divine de la sainteté, 69, 280.
Extase.
Suppose généralement une grâce extraordinaire, 44.

Faits extraordinaires.
Ne constituent pas l'essence de la vie mystique, 82, 83.
Femmes.
Plus aptes que les hommes à la vie intérieure, 12.
Feu.
Les propriétés du feu et les dons du Saint-Esprit, 224.
Fidélité à l'influx vital du Saint-Esprit.
Condition essentielle de la vie intérieure, 85.
Fin dernière de l'homme.
La vie de société immédiate avec Dieu, 128.
Foi théologale.
Son rôle capital dans la contemplation, 133, 137, 253.
Force. (Don de), 55.
Fruits du S^t^-Esprit, 56.

Grâces gratis datæ.
Ne sont pas l'essence de l'état mystique, 82, 83.
Grâce sanctifiante.
Son plein épanouissement est la vie mystique, 20, 22, 120.
Gratuité de la contemplation, 37

Humilité.
Absolument nécessaire pour la vie mystique, 102, 138.

Impureté.
Le don de Sagesse en donne une horreur instinctive, 225.

Instinct surnaturel.
N'est autre que le don de Sagesse, 7, 152, 154.

Intelligence.
Ses rapports avec la volonté dans la vie mystique, 130, 218-222.

Intelligence.
Don d'intelligence.
— Son rôle dans la contemplation, 57, 58, 142, 143, 254.
— En quoi il diffère du don de sagesse, 223, 228, 256.
Intuition immédiate de Dieu.
Nous ne l'avons pas ici-bas 161, 241.

Jésus-Christ.
— Il est la sagesse éternelle. 111-113.
— Par son humanité sainte, il est la voie pour atteindre la sagesse. 206, 307.
— Modèle de la vie intérieure 272.
— Par le don de Sagesse, J.-C. devient le centre de nos pensées et de nos affections. 288.
— Nous sommes les membres de Jésus-Christ, 87.
— Nous devons non seulement imiter, mais prolonger J.-C. 249.
Jugement.
Le don de Sagesse est un jugement estimatif très simple. 169, 171.
Jugement ex connaturalitate. 150.
Jugements de valeur connue. 146.

Lectures.
Indications pour lectures spirituelles. 75, 76, 81, 92, 106.
— Conseils sur les lectures. 79-81.
Liberté de l'âme.
Dans la vie mystique. 148, 175-177.

Mariage spirituel.
Ou Union transformante. 29, 196-199.
Marie (Vierge).
— Siège de la Sagesse, 112
— Nous obtient la vie d'intimité avec Dieu. 113-117.
— Modèle très parfait de la vie mystique. 115.
Méditation.
— Son importance. 69-72.
— Conseils pratiques pour la méditation. 278-284.
Membres du Christ.
Vivre notre qualité de membres du Christ. 87.
Mérite.
Nous ne pouvons pas mériter, au sens strict, la contemplation. 37.
Méthodes.
— Les méthodes d'oraison sont excellentes. 69-72.
— L'âme doit choisir celle qui lui réussit. 280.
— Toutes les méthodes de spiritualité recommandent le renoncement et la mortification. 97.
Modestie des yeux.
Signe de vie intérieure. 89.
Mortification.

Est absolument nécessaire. 88-93.

Nature.
Le véritable amour de la nature suppose le détachement. 94.

Obscurité de la contemplation. 145. 253.
Œuvres extérieures.
Ne doivent pas nuire à la vie intérieure. 86.
Oraison.
— Sa nécessité. Ses méthodes. 52, 69-72, 281-284.
— Ses différents degrés, 29-29.
— Oraison de foi ou de simplicité. 30-32.
— Oraison d'union. 285-290.
— Temps qu'il faut consacrer à l'oraison. 84.

Pape.
La soumission filiale au Pape, exigée par la vie mystique. 137-138.
Passivité de l'âme.
Caractéristique de la vie mystique. 30, 31.
Pater.
Le Pater de l'âme éprouvée. 105, 106.
Perception immédiate de Dieu.
Nous ne l'avons pas ici-bas. 161, 241, 253.
Phases principales de la vie mystique. 27, 29, 186.
Présence de Dieu.
Chez les débutants et chez les parfaits. 160, 270.
Piété.
Don de. 55.
Prière pour obtenir la sagesse. 273, 284.
Principes.
Les deux principes fondamentaux pour la direction des âmes mystiques. 82.
Purifications passives de l'âme.
Leur utilité. 98-108.

Quiétisme.
A éviter. 105, 178, 179.

Règlement de vie.
— Son importance. 72.
— Ses lignes principales. 73-74.
Renoncement.
S'impose à toute âme chrétienne. 93-97.

Sagesse.
— Le Verbe ou Sagesse éternelle. 111-113.
— La Vierge Marie, siège de la Sagesse. 113-117.
— Différents sens du nom de sagesse 202, 223.
Sagesse. Don de Sagesse.
— Définition. 140, 227.
— Son objet. 156-166.

— Son acte. 166-186.
— Ses degrés. 229-231.
— Ses effets. 225-226.
— Ses rapports avec le don d'intelligence. 57, 58, 142, 223, 228.
— Le don de Sagesse et la connaissance mystique. 62, 64, 139, 156.
— Les différentes phases de la vie mystique et le don de sagesse. 186-199.
— Synthèse des enseignements du P. Yves sur le don de Sagesse. 59-62.
Saints.
Ont pu arriver à l'union transformante sans être favorisés de grâces gratis datæ. 49, 50.
Science.
Don de. 57, 142.
Sécurité de l'oraison de foi. 77, 78.
Sensibilité.
Il faut la mortifier, 89.
Sens estimatif.
Le don de Sagesse est comme un sens estimatif, 59-60, 148-154.
Sens esthétique.
— Ce qu'il est. 45.
— Analogies entre le sens esthétique et le don de Sagesse. 173.
Sens spirituels.
— Ce qu'on entend par sens spirituels. 207.
— Les sens spirituels et le don de Sagesse. 210-211.
Sentier de traverse.
— On peut arriver à l'union transformante sans passer par le sentier de traverse, 46, 52.
Signes de la contemplation, 33.
Suprématie ici-bas de l'amour sur la connaissance, 218-222.
Syndérèse.
Doctrine de Gerson, 216, 217.

Temple de la sagesse, 205.
Théologie mystique.
— Sa définition, 16-19, 135, 215.
— Le prêtre doit l'étudier, 9.
Touches d'union, 46-47, 192-195.
Toucher mystique, 209.
Trinité.
— Nous serons associés à l'œuvre de la Trinité. 129, 196-198, 233.

Union mystique.
Il est permis de la désirer, 39-40.
— Différents degrés, 28.
Union transformante, 29, 196-199.

Vertus morales.
Sont requises pour la vie mystique, 249. 270. 278.
Vertus théologales.

— Leur rôle capital dans la vie mystique. 25, 132-133, 279.
Vie intérieure.
En quoi elle consiste, 248-249 279.
Vie mystique et théologie mystique, 23.
Vierge Marie.
Voyez Marie.
Visions.
Ne constituent pas la vie mystique, 82.
Volonté.
Plus favorisée ici-bas que l'intelligence, 220-222.

PER SAPIENTIAM SANATI SUNT,
QUICUMQUE PLACUERUNT TIBI,
DOMINE, A PRINCIPIO.

(Sap., IX, 19.)

INDEX DES NOMS PROPRES CITÉS

Albert-le-Grand (Bx), 143, 150, 151, 200.
Alexandre de Alès, 211.
Allo (R. P.), 147.
Alphonse de Liguori (S.), 178.
Ambroise de Lombez (R. P.), 81.
Angèle de Foligno (Bse), 81 195.
Antoine du St-Esprit, 45.
Arintero (R. P.), 45.
Augustin (S.), 235.

Bainvel (R. P.), 36, 59, 80.
Banès, 234.
Barthier (R. P.), 183.
Benoit XV, 24, 120.
Benoit (S.), 34, 97.
Berchmans (S.), 49.
Bernard (S.), 117, 208.
Bernardin de Sienne, 117, 222, 226.
Bernardot (R. P.), 24, 50, 120.
Berthe (R. P.), 75.
Berthaumier (Abbé), 201.
Billuart, 234.
Bonaventure (S.), 25, 117, 144, 200-211, 223, 243.
Bossuet, 31, 178, 179.
Boutroux, 176.
Brémond (Abbé), 23, 115.
Bruneteau, 179.
Butler (Dom), 34.

Cajetan, 142, 143, 151, 158, 234.
Callot (Jacques), 84.
Camus (Le). 75.
Cartier, 92.
Catherine de Gènes (Ste), 81.
Catherine de Sienne (Ste), 79, 81, 121, 137.
Caussade (R. P.), 80.
Cavallera (R. P.), 83.
Cayré (P.), 235.
Cotel (Pierre), 36, 178.
Crampon (Chan.), 75.

Delacroix, 176.
Del Prado (R. P.), 25, 58, 127
Demery (Martial) 24.
Denys (S.), 16, 135, 136, 141, 144, 215.
Denys le Chartreux, 226, 234.
Didelot (R. P.), 84.
Didon, 75.
Doncœur (R. P.), 81, 97.

Dumas (R. P.), 81.

Ephrem (S.), 117.
Ephrem Longpré (R. P.), 26, 210.

Faber (R. P.), 81, 277.
Faucillon (R. P.), 21.
Fénelon, 105.
Fèvre (Bx Le), 49.
Foch (R. P.), 249.
Fouard (Abbé), 75.
François d'Assise (S.), 81, 94, 109, 206.
François de Salles (S.), 32, 34, 49, 74.
Frojet (R. P.), 56, 126.

Gardeil (R. P.), 56, 64.
Garnier, 49.
Garrigou-Lagrange (R. P.), 23, 28, 30, 35, 44, 64, 76, 239.
Gay (Mgr.), 81.
Genson (E.), 14.
Gerest (R. P.), 27, 47, 81.
Gerson, 214-222.
Gertrude (Ste), 81.
Gillot (Chan.), 71.
Giraudet (M. A.), 119.
Gotti (Cardinal), 83.
Grandmaison (R. P. Léonce de), 79.
Gredt (R. P. de), 149.
Grégoire (S.), 34, 88.
Grignon de Montfort (Bx) 117.
Grou (R. P.), 79. 81.
Guéranger (Dom), 58, 111.
Guibert (R. P. de), 29, 56.
Guyon (Mme), 105.

Herincx (G. O. M.), 214.
Hiéronymus de Montfortino 213.
Hierothée, 141, 144.
Hilaire de Barenton (R. P.) 26; 35, 96.
Hildegarde (Ste), 273.
Honoré de Ste Marie, 32.
Hoornaert (Chan.), 8, 33, 221.
Hueyben (Dom), 21.
Hugon (R. P.), 75, 149.
Hugues de Balma, 217.

Ignace (S.), 97.

Jean Climaque (S.). 138.
Jean de la Croix, *passim.*
Jean de la Croix de Fresne (R. P.), 26.
Jean Damascène (S.), 117.
Jean de S. Thomas, 65-67, 180-182, 224, 234.
Jean-Marie Vianney (S.), 52
Jérome (S.), 12.
Joergensen, 95.
Jombart (R. P.), 36.
Joret (R. P.), 58, 81.
Joseph du Tremblay (R. P.),
Judde (R. P.), 249.
Jure (R. P. de St), 76, 249.
Labauche, 75.
Lallemant (R. P.), 80.
Lamballe (R. P.), 43.
Langen-Wendels (R. P. de), 7, 148, 151.

Laurent Justinien (S.), 112, 113.
Lavaud (R. P.), 65.
Lehmkuhl (R. P.), 36.
Lehodey (Dom.), 28, 81.
Léon XIII, 201, 214.
Lesêtre (Abbé), 75.
Lintelo (R. P.), 69.
Lopez, 234.
Louis de Grenade, 76.
Louismet (Dom), 81.
Ludovic de Besse (R. P.), 26, 34, 35, 137.

Manning, 115.
Maréchaux (Dom), 81.
Marie d'Agréda, 83.
Marie-Joseph de Nantes (R. P.), 222.
Maritain (Jacques), 13, 23, 45, 63.
Maritain (Raïssa), 66.
Marmion (Dom), 81.
Martin (Abbé E.), 84.
Martin (R. P.), 143.
Maumigny (R. P. de), 79.
Maynard (R. P.), 39.
Mézard (R. P.), 168.
Montagne (R. P.), 140.

Newman, 115.

Paul de Lagny (R. P.), 23.
Paulot (Mgr), 110, 179, 288.
Petitot (R. P.), 52.
Philippe de la Trinité, 45.
Pichery (Dom), 14.
Pie X, 69.
Pierre d'Alcantara (S.), 12, 34.
Pierre Canisius (S.), 49.
Pourrat, 217.
Plus (R. P.), 81, 249.
Poulain (R. P.), 7, 11, 17, 28, 23, 39, 45, 62, 137, 139, 152, 153, 154, 196, 199, 208, 239, 243.
Prunel (Mgr), 75.

Remer, 149.
Richard (R. P.), 154.
Richard de Mediavilla, 211
Rigoleuc (R. P.), 80.
Rodolphe de Riberbach, 200
Rodrigue Alvarez (R. P.), 43, 195.
Rodriguez (R. P.), 76.
Roure (R. P. Lucien), 140.
Rousselot (Pierre), 19, 144.
Ruysbroeck, 76.

Salmanticenses, 42, 182.
Saudreau (Abbé), 6, 17, 221, 28, 47, 62, 81, 195, 235, 238, 239, 243.
Scaramelli, 38.
Schryvers (R. P.), 37, 81.
Schwalm (R. P.), 21.
Scot (Duns), 211-214.
Suarez, 217, 234.
Surin (R. P.), 79, 235, 238 247.
Suso (Bx Henri), 92, 199, 270.

Taille (R. P. de la), 40, 41.
Tanquerey, 28, 210, 239.

Théodore de St Joseph (R. P.), 52.
Thérèse (Ste), *passim*.
Thérèse de l'Enfant Jésus (sainte), 49-55, 81.
Thomas d'Aquin (S.), *passim*.
Trochu (abbé Francis), 52.

Ubald d'Alençon (R. P.), 26, 109.

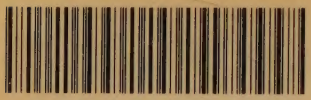
Vacant, 56.
Valgornera, 45, 180.
Venant de Roulers (R. P.), 26, 31.
Vincent de Paul (S.), 49.
Vincent (F.). 75.
Vivès (Card.), 16, 38.

Weiss (R. P.), 25.

PIO UNDECIMO
SUMMO PONTIFICI ET UNIVERSALI PAPAE
STUDIORUM SPIRITUALIUM PROMOTORI
PAX, VITA ET SALUS AETERNA.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION



3 0311 00107 9677

BV 5082 .Y86 1928
Yves, 1882-1927.
Le don de sagesse

DEMCO

3 0311 00107 9677